

مجموعة من المناظرات والمحاورات والنقاشات التي أغنت الفكر الإسلامي في مختلف المواضيع الفقهية والأصولية واللغوية، والتي اشترك فيها أئمة هذا الشأن من مختلف المذاهب مثل الأئمة الأربعة وابن رشد والقاضي أبي بكر بن العربي وابن سريج الشافعي ومحمد بن الحسن الشيباني ومحمد بن داود الظاهري وأبي المعالي الجويني وأبي إسحاق الشيرازي والباقلاني وأبي الطيب الطبري وفخر الدين الرازي وغيرهم كثير

جمعها
أبو الطيب مولود السريري السوسي

Title: Doctrinal controversies and conversations

Author: Abu Al-Ṭayib Mawlūd Al-Surayri

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 352

Year: 2005

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية

المؤلف: أبو الطيب مولود السريري السوسي

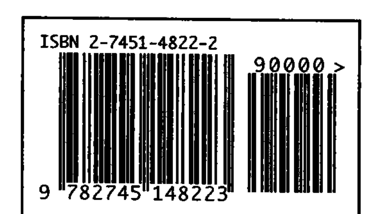
الناشر: دار الكتب العلميـــة ـ بيروت

عدد الصفحات: 352

سنة الطباعة: 2005 م

بلد الطباعة: لبنـــان

الطبعة: الأولى

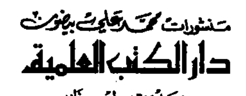


منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٥ م. ١٤٢٦ هـ



منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
هاتف: ١٢/١١/ ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يعظم قدر الأُمم بقدر ما لديها من كنوز معرفية، وميراث علمي رفيع، ومنهج فكري بديع، يستهدي به السَّلف، كما استهدى به الخلف، وترتفع به قوة الفكر لكل جيل تحصَّن بسوره، واستضاء بنوره.

وأُمة الإسلام من تلك الأُمم التي نالت الشرافة في شأن بناء مذهبها الفكري المتعدّد الوجوه، وامتازتْ عمَّا سواها بالاستقرار في السير على سبيل واحد، وهو السبيل المؤسَّس على احترام العقل، وعلى اليقظة الروحية، فلا يوجد في طريقها الفكري ذلك الاضطراب الذي تجده عند الأُمم الأخرى.

وقد تعدَّدتْ عند المسلمين أساليبُ بناء صَرْحِ المعرفة، وإشادةِ النِّظام الفِكْريّ، وفتحِ منافِذِ النظر، وإعمال الفكر.

ومن تلك الأساليبِ أسلوبُ المناظرة، وهو أسلوب جذاب، يستهوي النفوس، وَيُرَقِّي قوَّةَ العقل، ويُربِّي حَاسَّةَ التَّنَبُّهِ للخفايا، والخبايا، والمنطوية من المعاني تحت الكلمات، ويَسْتَخْرِجُ ما لا يخرج من الأفكار إلا بِسَبِيلِ الحوار، الذي يُذَكِّي زِنادَ الأذهان. وبذلك يكون أسلوبُ المناظرة ضروريًّا لاستفراغ الجُهْد الفكري، وعَصْرِ الذِّهْنِ، والتلقيح الفكري، وفتح أبواب النظر التي ربما تخفى، ولا تظهرُ إلا بالتناظر، والتناقش، والغاية من ذلك كله الاهتداء إلى الصواب في الأمر الذي فيه الخلاف، فوقعت فيه المناظرة.

ولهذه الفوائد الهامّة، ولتلك الغاية السامية، التي هي حاجة كل ذي عقل مُنصِف في مباحثه العلمية جمعت ما يسَّر الله ـ تعالى ـ لي الاطّلاعَ عليه من مناظرات، ومحاورات في هذا الكتاب، الذي أرجو الله ـ تعالى ـ أن ينفع به.

ويلاحظ المرء ـ وهو يسرح نظره في هذه المناظرات ـ أمورًا، منها:

1 ـ أن المناظرات الفقهية يقع فيها التَّناظُرُ على أساس هدم رأي الخصم باستعمال القوادح في العلّة، والاعتماد عليه، وهو أمر يَفْرِضُه واقعُ هذا الموضوع، (موضوع المسائل الفقهية)، إذ مدار بناء الفروع الفقهية إنما هو على مقتضى القياس

الفقهي، الذي من أركانه العلة، وهو ركن «تعتريه أحوال مختلفة، فَتَتَبَايَنُ وجوهُ النظر فيه، ويقعُ فيه الخلاف على ذلك الأساس، ومن ثم كان استعمالُ قوادحِ العِلَّة في هذا الشأن أهم أدوات النظر، التي تُفضي إلى تمام صورة ما فيه النقاش وجلائها.

وليس معنى هذا أن المناظراتِ الفِقْهِيَّةَ قد حُصِر فيها مَسْلَكُ النَّظَرِ في هذا الأمر (القوادح في العلة) وحده، بل المقصودُ هُوَ أن القوادِحَ أَهَمُّ ما يُعْتَمَدُ عليه في مُناقشاتها، ويأتِي بعدَهُ البحثُ في مدلولاتِ الألفاظ، فإنه مرتكز مُهِمٌّ، يُلتَجىءُ إليه في اسْتِثمارِ الكلماتِ؛ وتَحْدِيدِ معناها، الذي يكون عليه مدارُ تقريرِ المسألة المُخْتَلَفِ فيها، وتَوْجِيهِهَا.

2 ـ الأمر الثاني هو أن بعضَ المناظراتِ يبدو عليها أنها منتحلة، لأنها لا تتفق مع أصول مَن نُسِبَت إليهم، وبعضها يظهر منها أنها كتبت للدفاع عن مذهب معين، وذلك يتجلّى في أساليبها التي صِيغَت بها، وهي أساليبُ لا تَتَّفِقُ مع طبيعةِ مَن نسِبَتْ إليهم علميًا، وأخلاقيًا، وفكريًا، ثم إنها يبدو عليها تغليب مذهب على مذهب، قصدًا، من غير متداولة للنقاش طبيعية، إذ العصبية المذهبية أمر معلوم تأثيره في نظر قوم من ضِعاف العقول، من المقلِّدين، وكتب التاريخ والتراجم شاهدة على ذلك، يرفع فيها ناس إلى أعلى الدرجات، ويحطّ فيها من قيمةِ آخَرين، والمُنْصِفُ المطَّلِع يعلمُ أن رفعَ أولئك والنزول بهؤلاء في تلك الكتب أمرٌ دفَعَ إليه التَّعَصُّبُ المذهبي المُعْمِي المُصِمُّ، وليس وراء ذلك شيءٌ آخرُ من دليل مقنع أو أمارة من علم.

وإذا تقرَّرَ هذا في هذا الشأن، فإن شأن المناظرات التي يظهر من أساليبها الاندفاعُ ورفعُ قدر بعضِ المتناظرين، والْحَط من قدر آخرين بالقصد، وبناء الكلام على مقتضى ذلك ما هو إلا من ذاك التعصّب الذي سبق ذكره، ومن ثم فإن التردّد في صِحَّة هذه المناظراتِ وُقوعًا أو مضمونًا أمر قائم في النفس، وهو أمر لا يُمْكِنُ دفْعُهُ.

3 ـ الأمر الثالث هو أن المَسائلَ المطروحةَ للتَّناقُشِ في هذه المناظرات تكون ـ غالبًا ـ من المسائل التي اشْتَهَرَ فيها الخِلافُ، وطوَّل الناسُ في بحثها أنفاسَهم، ومن ثم تجد التناظر فيها دسِمَ المادة، شاملاً لجوانبها المختلفة وربما امتد الكلام فيه،

وتوسّع، فذكرت نظائر وأشباه المسألة التي جَرَت فيها المناظرة، وكل ذلك توسُّعٌ في المعرفَةِ، وزيادةٌ في الفائدة، ومن الأبيات المشهورة التي تُنشَد في المجالس، ويحفظها المُدَرِّس والدَّارس قول القائل:

وما يناسب المقامَ يُذْكَرُ تبحُّرًا في العلم فهو أشكر

4 ـ الأمر الرابع هو أن الأسلوبَ الذي تُصاغ به المناظرةُ أسلوبٌ جدلي، وهو أسلوب له خصوصياته التي تَتَجَلَّى في قوة الملاحظة، وتخطِّي ظواهر الكلمات إلى اعتبار اللوازم الواردة عليها، والمقتضيات الفكرية البعيدة، والقريبة مع استعمال قواعد النظر الجدلية، التي ضبطت، وحُدِّت، والتي وضعت فيها مؤلَّفات، ووضع لها لقبها العلمي، وهو «أدب البحث» كما يطلق عليه ـ أيضًا ـ علم المناظرة. قال حاجي خليفة في كتابه «كشف الظنون» ـ في معرض تعريفه لهذا العلم ـ: «قال المولى أبو الخير في «مفتاح السعادة»: وهو علم يُبْحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين. وموضوعُه الأدلة من حيث إنها يُثْبَتُ بها المدَّعى على الغير. ومبادئه أمور بيِّنة بنفسها. والغرضُ منه تحصيلُ طرق المناظرة، لئلا يقع التخبُّطُ في البحث. فيُضيعُ[1] الصواب. (. . .) وقال ابن صدر الدين في «الفوائد الخاقانية»: وهذا العلمُ كالمنطق، يخدُم العلومَ كلها، لأن البحثَ والمناظرةَ عبارة عن النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين، إظهارًا للصواب، وإلزامًا للخصم. والمسائلُ العلميةُ تتزايدُ يومًا فيومًا بتلاحُقِ[2] الأفكار، والأنظار. فلتفاوت مراتب الطبائع، والأذهان لا يخلو علم من العلوم عن تصادُم الآراء، وتباين الأفكار، وإدارةِ الكلام من الجانبين للجَرْحِ والتَّعديل، والرَّد والقبول، وإلا (يعني وإن لم يكن البحث لإظهار الصواب) لكانَ مكابرة غيرَ مسموعة، فلا بدّ من قانون يعرِّفُ مراتبَ البحثِ على وجه يتميَّزُ به المقبولُ عمَّا هو المردودُ، وتلك القوانينُ هي علم آدابِ البحثِ. . .»[3].

والمناظراتُ بقواعِدِ هذا الفَنِّ نُسِجَتْ خيوطُ أسلوبها، سداه ولحمته. والناسُ متفاوِتون قُوَّةً وضعفًا في استعمال هذا الفنِّ، فهم فيه على مراتب. وقد اشتهر أئمة أُصوليون بالتمرّس في هذا الفن، ويذكر أن إمام الجدليين هو الشيخ أبو إسحٰق

(1) وفي الأصل «فيتضح الصواب». لكن السياق يقتضي أن يكون «فيضيع» ولذلك أثبته. فتأمل.
(2) يجمل أن يكون «بتلاقح».
(3) 1/ 38 ـ 39.

الشيرازي، الإمام، الأصولي، الفقيه، الشافعي، المشهور. قال الإمام السبكي ـ في وصفه بذلك ـ: «وأما الجدلُ فهو إمامُه، الآخذُ بزمامه، وإمامُه، إذا أتى كلُّ واحد بإمامه. . .»[1].

5 ـ الأمر الخامس أن التناظُرَ مؤسَّس على الاختلاف والتباين، فلا بد أن يكون المتناظِران على طَرَفَيْ نقيض فيما يتناظران فيه، وهذا عكس ما تراه في بعض مناظرات هذا الزمان العجيب، إذ يُدعى شخصان أو أكثر إلى لقاء مسمّى بـ «المناظراة»، وهما، أو هم على مذهب واحد، لا خلاف بينهم، فترى الحديثَ يجري بينهم كأنما يشرَحُ بعضُهم كلامَ بعض، أو يتمِّمُه، وهم يتغازلون، هاجمين على أهل مذهب غائبين، في نَشْوة انْتِصارٍ خَيَالِيٍّ، مَوْهومٍ.

6 ـ الأمر السادس أن في المناظرة إنما انتشر في البلدان التي توجد فيها مذاهب فقهية أو فكرية مختلفة، كالشرق الإسلامي، وقد حازت مدينة بغداد ودمشق قصب السبق في هذا الشأن، وأما البلدان التي لا يوجد فيها إلا مذهبٌ واحد فقهي أو عقدي فإن فنّ المناظرة مفقود فيه، كالغرب الإسلامي ما عدا الأندلس.

7 ـ الأمر السابع أن الدِّرَاسَاتِ والبُحوثَ والمؤَلَّفاتِ التي يكتُبها مَن تعلَّموا في البلاد التي تكونُ فيها المناظرةُ من وسائل التدريس والبحثِ تكونُ أفْضَل أسلوبًا، وأعمقَ فكرًا، وأشمل دراسة، مما يكتب في البلدان التي لا تناظر فيها أهل العلم، ومن ثمَّ كان فن المناظرة ضروريًّا في الدراسة، والبحث، لأنه ـ كما سبق ذكره ـ يخصب الخيالَ، ويُثْرِي الفكر، ويُعَمِّقُ النظر، ويُحَصِّلُ الهيئةَ النَّفسيَّةَ العِلْمِيَّةَ، التي تَحْصُل في النفس بكثْرَةِ الممارسة، والتي يُعَبَّرُ عنها بـ «المَلَكَةِ».

8 ـ الأمر الثامن أن قيمة الشيخ المُناظِر لا يسقطها انهزامه في مناظرة ما، أو قد وقعت مناظرات غُلِبَ فيها شيوخٌ كبار، وقد علم بذلك أتباعهم، وتلامذتهم وربما رأوا ذلك، وشاهدوه، ولم يؤثِّر فيهم ذلك تأثرًا يُفْضِي بهم إلى الانفضاض من حولهم، وإن كان من الصعب بحكم طبيعة النفس أن لا يقع أي تأثّر بذلك.

(1) طبقات الشافعية الكبرى 2/ 481.

9 ـ الأمر التاسع أن ما يُرَوَّج من الأمثلة الفقهية في المناظرات الفقهية في التشبيه، والتمثيل، والمقارنة هي نفسها الأمثلة التي تُساق في نفس الغاية والمطلب في الكتب الأصولية. من ذلك مسألة علّة الرِّبا. ومسألة القتل بالمحدد. ومسألة إلحاق العبد بالأَمَة في بعض الأحكام، وإلحاق الأَمَة بالعبد في بعض آخر.

10 ـ الأمر العاشر أن في هذه المناظرات من تلاقح العقول ما يترقّى به فهم وقوة دعاء المتناظرين، والحاضرين، إذ العلماء المتناظرون ليسوا كلهم على درجة واحدة في معرفة العلوم، فمنهم اللغوي، لكنه في الأصول ضعيف، ومنهم الفقيه الضعيف في اللغة، ومنهم المنطقي الضعيف فيما سوى المنطق، وهكذا، وبذلك تكون المناظرة إذا اجتمعا فيها إمامان في فنّين مختلفين متنوّعة الفوائد، وأن كل واحد منهما يجرّ الحديث إلى الفن الذي يُتقنه، ليبرهن به على صحة ما ذهب إليه في هذا الفن الذي ليس فيه إلا مشاركًا.

11 ـ الأمر الحادي عشر أنه يُلَاحَظُ التَّقَيُّدُ بقواعد النقاش، وآدابه، إذ تجد الاحترام وانتفاء المقاطعة، ومَنْع المتحدِّث من إتمام ما يريد قوله، وهذا أمْرٌ مهِمٌّ في التناقش، ويدل على أن علماءنا على مَسْلَكٍ من الأدب والخُلُق الرفيع عظيم، فلم يكونوا مثل مَن نراهم في هذا الزمان، ممَّن إذا تَنَاقَشُوا تهارشوا، فلا تكاد تستفيد شيئًا ممَّن يقولون، لأنهم لا يقصدون في تناقشهم سوى إفحام الخصم، وإسكاته، بأيّ وسيلة أمكنت لهم، سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة.

12 ـ الأمر الثاني عشر أن جميع أهل المذاهب الفقهية والعقدية يرون أن المناظرة حُكمها الإباحة، وهذا يدلّ على أنهم لم يتأثّروا بما ذهب إليه بعض الصوفية كالإمام الغزالي من أن المناظرةَ غير شرعية لما يعترض فيها من أمور الرِّياء، وحبّ الانتصار على الخصم، والغرور.

ولا ريب أن المناظرة كونها مُباحًا رأيٌ قوي مؤهّل، وربما يرتقي حُكمها إلى الوجوب، إذا كانت يُتَوصَل بها إلى ردّ منكر، وقمع ذي باطل، وإفحامه، أما من حيث إباحتها فكأنها من سُنَّة أبي الأنبياء إبراهيم ـ عليه السلام ـ، إذ ناظَرَ أحد الطواغيت المشهورين المُشرِكِين، وهو «نمرود»، وقد ذكر الله ـ تعالى ـ في كتابه العزيز (القرآن) حين قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ

ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البَقَرَة: الآية 258].

وكفى بهذا دليلاً وحجّة على أن المناظرة عمل مُباح، فإن عرض له ما يؤثّر فيه، وينقله إلى حُكم آخر غير شرعي، فإن هذا لا يُنظَر إليه في الحكم على الأشياء إلا على مذهب مَن يأخذ بالعَوَارض الخارجية في الحكم على الأمور، وهذا مذهب ضعيف لدى علماء الشريعة.

وقد ناظر عمر أبا بكر في مسألة قتال مانِعِي الزكاة بعد موت النبي ﷺ كما هو مشهور.

ودَرَجَ علماءُ المسلمين على هذا الشأن، وساروا عليه على مَرّ الدّهور، وتوالي العصور.

13 ـ الأمر الثالث عشر أن المناظرةَ يُقْتَصر فيها ـ أحيانًا ـ خصائص ما ينظر فيه، بحيث يُورِد كل طرف من المُناظِرين ما يرى أنه يتميّز به ما يقدِّمه، ويرجِّحُه، ويعتقد أنه جدير بالتقديم على ما يقابله وبالتفضيل، وذلك كالمناظرات الموضوعة على لسان الحيوانات، والجمادات.

وهذا يدلّ على ما يُطلَق عليه لفظ «المناظرة» واسع، وإن كان العلماء ـ إذا أطلقوا كلمة المناظرة ـ لا يذهبون إلا إلى المنَاظرة العلمية التي تقع في بحث المسائل العلمية، وتحصل بالمحاورة، والتناقش بين طرفين مختلفين فيما فيه المناظرة.

نعم، يصرِّح بعض الفقهاء بكلمة التناظر بمعنى التقابل، وذلك عندما يُورِدون أمورًا متشابهة بوجه ما، وهذا يدلّ على أن هذه المادة تُستَعمَل على أوجه، والمدار في فهم المعنى المقصود بها سياق الكلام، وقرينة المقام.

وفي الختام أقول:

إنني أعتذر للقرَّاء الكِرام عن تقصيري في ضبط نصوص هذه المناظرات، والمحاورات، وتحقيقها على وجه مرضِي، وهو أمر حالت كلف أخرى وشغل ما أبقى لي وقتًا، بيني وبين إنجازه.

وقد بَدَا لي أن الاقتصار على جمع هذه المناظرات والمحاورات على هذا الوجه ـ وإن لم يكن الغاية المتشوف إليها ـ أمر مفيد، ومهم، ولذلك أقدَمْتُ عليه، جعل الله ـ تعالى ـ عملاً مُتَقَبَّلاً عنده.

أبو الطيب مولود السريري



محاورات ومناظرات فقهية وأُصولية

مناظرة
الإمام ابن رشد[1]
وبعض الفقهاء الأحناف

قال الشيخ عبد الله[2] ابن الحاج إبراهيم الشنقيطي العلوي[3] في كتابه: «نشر البنود على مراقي السعود»: 1: 131: «قال «الحطاب»[4] (...): ذكر «ابن ناجي»[5]: أن «ابن رشد» حضر درس بعض الحنفية، فقال المدرِّس: الدليل لنا على مالك في المَسْح على العمامة أنه مسح على حائل، أصله الشعر، فإنه حائل. فأجابه ابن رشد: «بأن الحقيقة إذا تعذَّرت انتقل إلى المجاز إن لم يتعدَّد وإلى الأقرب منه إن تعدَّد، والشعر هٰهنا أقرب، والعمامة أبعد، فتعيَّن الحمل على الشعر»[6].

---

(1) لعل المراد به هو الفقيه محمد بن أحمد بن رشد «المتوفَّى 520 هـ»، وهو قاضي الجماعة بقرطبة، ومن أعيان المالكية. وهو ـ كذلك « جدّ ابن رشد الفيلسوف (محمد بن أحمد) (المتوفَّى 595 هـ). (الزركلي/ الأعلام/ 5/ 316 ـ 318، ابن فرحون/ الديباج المذهب/ ص 373 ـ 374.

(2) المتوفَّى 1235 هـ.

(3) منسوب إلى قبيلة: إِدُوعْلِ ـ بكسر الهمزة وضم الدال، وبعده واو وعين ساكنان، ثم لام مكسورة: قبيلة من قبائل شنقيط = (موريتانيا).

(4) هو الفقيه محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن الرُّعَيْنِيّ (المتوفَّى 954 هـ) أصله من المغرب، ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب. له مؤلَّفات عديدة. (شجرة النور الزكية/ 269ـ الزركلي/ الأعلام/ 7/ 58.

(5) هو الفقيه المالكي قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، من أهل القيروان. فقيه من القضاة له كتب. (توفي 837 هـ) ـ (الأعلام/ 5/ 179 ـ شجرة النور الزكية/ ص 244).

(6) دار هذا النقاش حول قوله تعالى: ﴿... وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المَائدة: الآية 6]. والرأس هنا حقيقة هو جلدة الرأس، ولكن إذا كان الشعر على الرأس تعذَّر مسح جلدته، وبذلك يكون حمل الآية على الحقيقة في تلك الحالة متعذِّرًا، وإذا تعذَّر حمل الآية على الحقيقة انتقل إلى المجاز، والرأس يطلق مجازًا على الشعر، يقال: فلان مشط رأسه، يراد بذلك مشط شعر=

فلم يجد جوابًا قائمًا. فأجلسه بإزائه».

= رأسه، ويطلق الرأس ـ أيضًا ـ على العمامة ـ مجازًا ـ من باب إطلاق المحل على الحال به.
والمجاز الأقرب هنا إلى الحقيقة هو الشعر، ولذا يحمل معنى الرأس في الآية عليه عند تعذّر الحقيقة.
وأما العمامة فإطلاق الرأس عليها مجاز أبعد، ولذلك لا يحمل عليها معنى الرأس في الآية، لوجود المجاز الأقرب، وهو الشعر.
وعليه فلا يجوز المسح على العمامة.

مناظرات
رواها القاضي
أبو بكر بن العربي[1]

نقل الأستاذ سعيد أغراب في كتابه: «مع القاضي أبي بكر بن العربي» ص 203 ـ 212 عن الإمام أبي بكر بن العربي الذي خصّص له كتابه ذاك مناظرات حضرها أو شارك فيها حين كان ببيت المقدس، فقال (أي ابن العربي) ـ رحمه الله تعالى ـ: «ثم رحلنا عن ديار مصر إلى الشام، وأملنا الإمام، فدخلنا الأرض المقدسة، وبلغنا المسجد الأقصى، فلاحَ لي بدر المعرفة، فاستنرتُ به أزيدَ من ثلاثة أعوام، وحين صلّيت بالمسجد الأقصى فاتحة دخولي له، عمدت إلى المدرسة الشافعية بباب الأسباط، فألفيت بها جماعة من علمائهم في يوم اجتماعهم للمناظرة عند شيخهم القاضي الرشيد يحيىٰ، الذي كان استخلفه عليهم شيخنا الإمام الزاهد نصر بن إبراهيم[2] النابلسي المقدسي[2]، وهم يتناظرون على عادتهم، فكانت أول كلمة

---

(1) الإمام محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي المعافري الإشبيلي المالكي أبو بكر قاضٍ من حفّاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنَّف كتبًا في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. ووُلّيَ قضاء إشبيلية. وتوفي في (مغيلة) أو (رأس الماء) بالقرب من فاس، ليلة يوم الخميس لثلاث من ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة (543 هـ). ودفن بفاس، وقبره مشهور بفاس. (سعيد إعراب/ مع القاضي أبي بكر بن العربي/ 120 ـ الزركلي/ الأعلام/ 6/ 230).

(2) الشيخ أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر المقدسي النابلسي شيخ مذهب الشافعي بالشام، صاحب التصانيف المشهورة والعمل الكثير، والزهد الصادق. تفقَّه على سليم الرازي، وأقام بالمقدس مدة طويلة، ثم بصور عشر سنين، ثم قَدِمَ دمشق سنة ثمانين وأربعمائة (480 هـ) وعظم شأنه بها، وزاره السلطان فلم يقم له، ولا التفت إليه، وكان لا يقبل من أحد شيئًا، بل يقتات من غلّة أرض له بنابلس. وحضر الغزالي حلقته لمّا قَدِمَ دمشق للتبرّك به، فانتفع به، توفي يوم تاسوعاء سنة تسعين وأربعمائة (490 هـ) عن نيّف وثمانين سنة. (الإسنوي/ طبقات الشافعية/ ص 369 ـ ابن الملقن/ العقد المذهب/ ص 107) ـ وأما القاضي الرشيد يحيىٰ فهو يحيىٰ بن الفرج (أو مفرج) أبو الحسين اللخمي المقدسي. تفقه على الشيخ نصر=

سمعتها من شيخ من علمائهم يُقال له مجلى: الحرم بقعة لو وقع القتل فيها لاستوفي القصاص بها، وكذلك إذا وقع في غيرها أصله الحلّ.

فلم أفهم من كلامه حرفًا، ولا تحقَّقت منه نكرًا ولا عرفًا، وأقمت حتى انتهى المجلس، فكرَرْتُ راجعًا إلى منزلي، وقد تأوَّبني حرصي القديم، وغلبني على جِدِّي في التحصيل والتعليم، فقلت لأبي ـ رحمة الله عليه ـ إن كان لك نيَّة في الحج فامضي لعزمك، فإني لست برائم عن هذه البلدة حتى أعلم علم مَن فيها، وأجعل ذلك دستورًا للعلم وسُلَّمًا إلى مراقيها، فساعدني حين رأى جِدِّي، وكانت صحبته لي من أعظم أسباب جِدِّي، ونظرنا في الإقامة بها، وخذلنا أنفسنا عن صحبة كنَّا نظمناها بهم في المشي إلى الحجاز، إذ كانوا في غاية الانحفاز، ومشينا إلى شيخنا أبي بكر الفهري[1] ـ رحمة الله عليه ـ وكان مُلتَزِمًا من المسجد الأقصى ـ طهَّره الله ـ بموضع يقال له الغوير بين باب الأسباط ومحراب زكرياء ـ عليه السلام ـ فلم نلفه به، واقتفينا أثره إلى موضع يقال له السكينة، فألفيناه بها، فشاهدت هَدْيَه، وسمعت كلامه، فامتلأت عيني وأُذُني منه، وأعلمه أبي بنيَّتي فأناب، وطالعه بعزيمتي فأجاب. وانفتح لي منه إلى العلم كل باب، ونفعني الله به في العلم والعمل ويسَّر لي على يديه أعظم

= المقدسي، وحدَّث عنه، وتولَّى قضاء الإسكندرية. (الإسنوي/ ن م/ ص 383 ـ ابن الملقن/ ص 283).

(1) يُعرَف بأبي بكر الطرطوشي، وهو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفِهري الطرطوشي (منسوب إلى طرطوشة ـ بالفتح ثم السكون ثم طاء أخرى مضمومة، وواو ساكنة، وشين معجمة ـ: مدينة بالأندلس وهي شرقي بلنسية وقرطبة) ويعرف ـ أيضًا ـ بابن أبي رندقة (هكذا أورده الزركلي في الأعلام، وقال مخلوف في شجرة النور: ابن رندقة، وقال سعيد أعراب في المرجع السابق: ابن درنقة ـ بالراء المهملة المفتوحة وسكون النون) من أهل طرطوشة، ولد سنة 451 هـ. أخذ عن أبي الوليد الباجي بالأندلس، ورحل إلى المشرق سنة 476 هـ فحج، فزار العراق ومصر وفلسطين، ولبنان، وأقام مدة بالشام. وسكن الإسكندرية، فتولَّى التدريس، واستمر فيها إلى أن توفي. وكان زاهدًا لم يتشبث من الدنيا بشيء. قال ابن بشكوال: كان إمامًا، عالمًا، زاهدًا، ورعًا، متقشفًا، راضيًا باليسير. قال ابن العماد: أحد الأئمة الكبار. وقال مخلوف: الإمام الفقيه الحافظ العالِم العامل الثقة الفاضل الجليل القدر الشهير الذِّكر. له تآليف مفيدة. توفي ثلث الليل الآخر سادس عشر جمادى الأولى سنة عشرين وخمسمائة (520 هـ) بثغر الإسكندرية. (معجم البلدان/ طرطش ـ شجرة النور/ 124 ـ مع القاضي أبي بكر بن العربي/ ص 205 شذرات الذهب/ 4/ 62 ـ الأعلام/ 7/ 133 ـ 134).

أمل، فاتخذت بيت المقدس مباءة[1]، والتزمت فيه القراءة، لا أُقبِل على دنيا، ولا أُكلِّم إنسيًّا، نواصل الليل بالنهار، وخصوصًا بقبّة السلسلة منه، تطلع الشمس لي على الطّور، وتغرب في محراب داود، فيخلفها البدر طالعًا وغاربًا على الموضعين المكرَّمَين. وأدخل إلى مدارس الحنفية والشافعية في كل يوم لحضور المتناظرين من الطوائف، لا تلهينا تجارة، ولا تشغلنا صِلَة رَحِم، ولا تقطعنا مواصلة وليّ، وتُقاة عدوّ.

فلم تمرّ بنا إلا مدّة يسيرة، حتى حضر عندنا بالغوير ـ ونحن نتناظر ـ فقيه الشافعية عطاء المقدسي[2]، فسمعني ـ وأنا أستدلّ على أن مدّ عجوة ودرهمًا بمُدَّي عجوة لا يجوز، وقلت: الصفقة[3] إذا جمعت مالي رِبًا، ومعهما أو مع أحدهما ما يخالفه في القيمة، سواء كان من جنسه أو من غير جنسه، فإن ذلك لا يجوز لما فيه من التفاضل عند تقدير التقسيط[4] والتقويم والنظر في المقابلة بين الأعواض، وهذا أصل عظيم في تحصيل مسائل الرِّبا. فأعجب الفهري ذلك، والتفت إلى عطاء، وقال له: قيّضت[5] فراخنا، فقال له عطاء: بل طارت. وذلك في الشهر الخامس أو السادس من ابتداء قراءتي، وكنّا نفاوض الكَرَّامية[6]،

(1) المَباءة ـ بفتح الميم ـ المنزل. (القاموس/ باء يبوء).

(2) قال الإسنوي: «أبو الفضل عطاء المقدسي. ذكره أبو بكر بن العربي في كتابه «القبس» فقال: كان شيخ الشافعية بالمسجد الأقصى فقهًا وعلمًا، وشيخ الصوفية طريقة. وكان موجودًا في حياة الشيخ نصر المقدسي». (طبقات الشافعية/ ص 378 ـ ن ظ: ابن الملقن/ ذيل العقد المذهب/ ص 490).

(3) الصفقة ـ بفتح الصاد ـ: العَقْد.

(4) قَسَّطَ ـ بالسين المهملة المشددة ـ الشيء فرقه (لسان العرب/ قسط) والمعنى الموافق لما هنا التفريق بمعنى إفراد الدرهم عن العجوة، ووجه الرِّبا في ذلك أن الدرهم قد تكون قيمته أقل من قيمة مدّ العجوة، وبذلك يكون مدّ العجوة الذي معه في الصفقة قد استبدل بمدّ عجوة وزيادة، وبذلك يحصل التفاضل، وهو عين الرِّبا، وقد تكون قيمة ذلك الدرهم أكثر من مدّ عجوة، فيكون المدّ الذي معه (أي الدرهم)، قد استبدل بما هو أقل منه، وبذلك ـ أيضًا ـ يحصل التفاضل، الذي هو عين الرِّبا. والله تعالى أعلم.

(5) يريد قيَّضت بَيْضَ فراخنا بمعنى شقّت ـ مبنيًّا للمفعول ـ من قاض الفرخ أو الطائر البيضة: شقها. (ن ظ لسان العرب ـ والقاموس/ قاض ـ يقيض).

(6) الكرامية أتباع محمد بن (بفتح الكاف وتشديد الراء ـ على قول الأكثرين) عراق بن حزابة، أبي عبد الله السجزي. وُلِدَ بسجستان، وجاور بمكة خمس سنين، وورد نيسابور فحبسه طاهر بن عبد الله، ثم انصرف إلى الشام، وعاد إلى نيسابور فحبسه محمد بن طاهر، وخرج منها سنة=

والمعتزلة[1]، والمشبهة[2]، واليهود، وكان لليهود بها حَبْر منهم يقال له التستري، لقنا فيهم، ذكيًا بطريقتهم، وخاصمنا النصارى بها، وكانت البلاد لهم، يَكْرُون ضِياعها، ويلتزمون أديارها ويعمرون كنائسها.

وقد حضرنا يومًا مجلسًا عظيمًا فيه الطوائف، وتكلم التستري الحَبْر اليهودي على دينه، فقال: اتفقنا على أن موسى نبيّ مُؤيَّد بالمعجزات مُعَلَّم بالكلمات، فمَن ادّعى أن غيره نبي، فعليه الدليل، وأراد من طريق الجدل أن يردّ الدليل في جهتنا، حتى يطرد له المرام، وتمتد أطناب الكلام.

فقال له الفهري: إن أردتَ به موسى الذي أُيِّدَ بالمعجزات وعُلِّم الكلمات، وبشَّر بأحمد، فقد اتفقنا عليه معكم، وآمنّا به، وصدَّقناه، وإن أردت به موسى آخر، فلا نعلم ما هو.

فاستحسن ذلك الحاضرون، وأطنبوا بالثَّناء عليه، وكانت نكتة جدلية وعقلية قوية فبُهِتَ الخصم، وانقضى الحكم.

ولم نزل على تلك السَّجِيَّة حتى اطّلعت ـ بفضل الله ـ على تلك العلوم الثلاثة: علم الكلام، وأصول الفقه، ومسائل الخلاف التي هي عمدة الدين، والطريق المهيع

= 251 هـ إلى القدس، فمات فيها سنة 255 هـ. قال ابن حزم: قال ابن كرام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه، فهو مؤمن. وكان يقول بأن الله تعالى مستقر على العرش، وأنه جسم لا كالأجسام، قال عبد القاهر البغدادي: وضلالات أتباعه اليوم متنوعة أنواعًا لا نعدّها أرباعًا ولا أسباعًا لكنّا نزيد على الآلاف آلافًا. ثم ذكر المشهور من هذه الضلالات (الفرق بين الفرق/ 216 ـ شذرات الذهب/ 2/ 131 ـ الأعلام/ 7/ 14).

(1) رأس هذه الطائفة هو واصل بن عطاء الغزال. وُلد بالمدينة سنة 80 هـ ونشأ بالبصرة. وهو من أئمة البلغاء والمتكلِّمين. وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق، إذ بحث جماعة من أصحابه إلى المغرب واليمن، وخراسان، والجزيرة، والكوفة، وأرمينية لنشر هذا المذهب فيها. وسُمِّيت أصحابه المعتزلة لاعتزاله حلقة الحسن البصري. قال ابن العماد: ولمّا قالت الخوارج بتكفير أهل الكبائر، وقالت أهل السُّنَّة بفسقهم. قال واصل بن عطاء: لا مؤمنون ولا كفّار. فطرده الحسن البصري عن مجلسه، وصار له شيعة. مات سنة 131 هـ. له كتب، ومعتمد هذه الطائفة العقل وقد افترقت إلى فِرَق كثيرة. (الفرق بين الفرق/ 114 ـ شذرات الذهب/ 1/ 183 ـ الأعلام/ 8/ 108).

(2) المشبهة صنفان: صنف شبّهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبّهوا صفاته بصفات غيره. وهم طوائف وفِرَق. (ن ظ: الفرق بين الفرق/ ص 225).

إلى التدرّب في معرفة أحكام المكلّفين الحاوية للمسلك والدليل الجامعة للتفريع والتعليل.

وقرأت المدوّنة بالطريقتين: القيروانية في التنظير والتمثيل والعراقية على ما تقدّم من معرفة الدليل، وفي أثناء ذلك ورد علينا برسم زيارة الخليل ـ صلوات الله عليه ـ ولنيّة الصلاة في المسجد الأقصى جماعة من علماء خراسان، كالزوزني[1]، والصاغاني، والزنجاني، والقاضي الريحاني، ومن الطلبة جماعة كالبسكري، وساتكين التركي، فلما سمعت كلامهم رأيت أنها درجة عالية، ومِزيَة ثانية، وبزمن المعارف أغلى، ومنزلة في العلوم أعلى، وكأني إذا سمعت كلامهم ما قرأت ما يقني، ولا يكفي في المطلوب، ولا يُغني. وكان من غريب الاتفاق الإلـٰهي أن المسألة التي سمعت أول دخولي بيت المقدس، ولم أفهم كلام القوم فيها هي التي سمعت الصاغاني يتكلم عليها، فرأيت أنه أغوص على جواهر كتاب الله، واستنباط لا يدركه إلا مَن اصطفاه الله. وكذلك سمعت كلام الزوزني في مسائل، منها قتل المسلم بالذمّي، فرأيته يقرطس على غرض الصاغاني، وينظرون إلى المطلوب من حدقة واحدة، ويلجون بيت المعارف من باب واحد.

فاستخرت الله ـ تعالى ـ على المشي إلى العراق، وصورة المسألتين وتشطير الكلامين يكشف لك قناع الطريقتين.

قال مجلي في أول مجلس: مَن قتل في الحرم أو في الحلّ فلجأ إلى الحرم قتل، لأن الحرم بقعة لو وقع القتل فيها لاستوفى القصاص بها، فكذلك إذا وقع القتل في غيرها أصله الحل.

فقال له خصمه: لا يمتنع أن يقع القتل فيها، ولا تعصمه، وإذا وقع في غيرها ولجأ إليها عصمته، كالصيد إذا لجأ إلى الحرم عصمه، ولو صال على أحد في الحرم ما عصمه، وهذا الفقه صحيح، وذلك أن القاتل في غير الحرم إذا لجأ إليه، فقد

---

(1) لعلّه أبو سعد الزوزني ـ بفتح الزايين وسكون الواو (نسبة إلى زوزن: بلد بين هراة نيسابور): أحمد بن محمد ابن الشيخ أبي الحسن علي بن محمود بن ماخرة الصوفي. رُوِيَ عن القاضي أبي يعلى، وأبي جعفر بن المسلمة، والكبار. توفي في شعبان سنة 536 هـ عن سبع وثمانين سنة. (ابن العماد/ شذرات الذهب/ 4/ 212).

استعاذ بحرمته، واستلاذ[1] بأَمَنَتِه[2]، وقد قال سبحانه: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية 97]، وإذا قتل فيه هتك حُرمته وضيَّعَ أَمَنَتَه فكيف يعصمه.

قال له مجلي: هذا الذي ذكرت لا يصحّ، ولا يلزمني، لأن الحرم لم يُحتَرَم بحرمة القاتل ولا باعتقاده واحترامه، وإنما احتُرِم لحُرمة الله ـ سبحانه ـ التي جعلها فيه، وحكم بها له، فسواء أقامَ القاتل هذه الحُرمَة أو لم يقمها لا يسقط شيء منها، فكان من حقك أن تعصمه على كل حال، لقيام الحرمة في الحرم نفسه، وحكم الله بها له، ويخالف الصيد، فإن الله حرَّم الصيد علينا، ما دُمنا حُرُمًا أي مُحرِمين أو كائنين في الحرم، لكن الصيد إذا صال على أحد، لم يجز قتله، ولكنه يدفعه عن نفسه، وإن أدّى إلى قتله، كالمسلم فإنه احتُرِمَ بحُرمة الإسلام وعصم دمه بالشهادتين، فإذا صال على أحد، وجب دفعه، وإن أدّى إلى ذهاب نفسه، وأما قوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية 97]، فإنما عنى به ما كان عليه الحرم في الجاهلية من تعظيم الكفَّار له، وأمن اللائذ به منهم.

ودار الكلام على هذا النحو.

ثم دخل علينا مدرسة أبي عقبة للحنفية ببيت المقدس بعد ذلك بمدة الصاغاني في جبّة راعٍ وسلّم، واخترق الحلقة إلى أن قعد بإزاء الشيخ، وعليه سيما[3] الثروة وأسمال[4] الرِّعْية[5]، ففطن الشيخ وهو القاضي الريحاني له، فقال: ولعل الشيخ من أهل هذه الرفقة المسلوبة بالأمس، فقال له الصاغاني: نعم، فاسترجع له، ودعا بالخير، ثم قال له: وهو من أهل العلم والله أعلم، فقال: ما أنا قرأت إلا شيئًا يسيرًا، فقال القاضي للأصحاب ـ مُبادِرًا ـ: سلوه، فسألوه عن هذه المسألة، فقال: إذا لجأ الجاني إلى الحرم فلا يُقتَل، ففرح القاضي، وقال: وكأن الشيخ حنفي؟ فقال له: نعم، فسُئِلَ عن الدليل فاستدلّ بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ

(1) لم أجد في المراجع اللغوية التي بيدي هذه اللفظة، ولعله يعني بها طلب اللَّوْذ الذي معناه الاستتار والاحتضان، وبذلك تكون السين والتاء فيه للطلب.

(2) الأَمَنَةُ ـ بميم ونون محرَّكتين ـ الأَمْنُ (القاموس/ أمن).

(3) السيما: العلامة، فِعْلى من سامه إذا أعلمه.

(4) ثوب أسمالٌ: خلق (القاموس/ سمل).

(5) الرِّعْيَة ـ بكسر الراء وسكون العين وفتح الياء ـ الاسم من رعى يرعى.

﴿يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ﴾ [البقرة: الآية 191]، قال: قرىء ولا تقتلوهم، فإن قلنا بقراءة مَن قرأ ولا تقتلوهم فهو نهي في مسألتنا، وإن قلنا بقراءة مَن قرأ ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ﴾[1] [البَقَرَة: الآية 191]، كان تنبيهًا لأنه إذا نهى عن القتال، وهو سبب القتل، فالنهي عن المُسَبِّب الذي هو القتل أولى. قال له القاضي الريحاني: هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبَة: الآية 5]، قال الصاغاني: القاضي أجلّ قدرًا من أن يتكلم بهذا، وكيف ينسخ الخاص بالعام، وإنما ينسخ القولُ القولَ إذا عارضه، فبُهِتَ القاضي. وهذا ما لا جواب عنه لأحد.

وأُعجب لبعض المغاربة ممَّن قرأ الأصول يحكي عن أبي حنيفة أن العامّ ينسخ الخاصّ إذا كان متأخِّرًا عنه، وهذا ما قال به قطّ، ولولا أن أبا حنيفة ناقض فقال: لا يبايع[2] في الحرم ولا يكلَّم ولا يجالس، ولا يُعان بمأكل ولا بمشرب، ولا بملبَس حتى يخرج عنه، فتؤخذ العقوبة منه، ما قام له في هذه المسألة أحد.

إلى مناظرات كثيرة ومسائل من التحقيق عديدة.

وخرجت حينئذ إلى عسقلان[3] متساحلاً، فألفيت بها بحر أدب يُعَبُّ عُبَابه[4]، ويُغَبّ[5] ميزابه، فأقمت بها لأرتوي منه نحوًا من ستة أشهر، فلما كان في بعض الأوان، كنت منقلبًا عن بعض الإخوان، إلى أن جئت لقم[6] طريق، وقد امتلأت، وهم منقصفون[7] على جارية تغنّي في طاق[8]، فوقفت أطلب طريقًا أو أفكّر في المشي على غيره، وهي تترنّم للتّهامي[9]:

---

(1) قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم، والباقون ولا تقاتلوهم (انظر ابن مجاهد: كتاب السبعة/ ص 245 ـ 324 ـ سعيد أعراب/م سا/ 212.

(2) يعني الجاني الذي لاذ بالحرم.

(3) عسقلان ـ بفتح العين وسكون السين ثم قاف وآخره نون ـ: مدينة على ساحل فلسطين جنوبًا (ن ط: معجم البلدان/ عسقل).

(4) يعب: يشرب، عُبابه ـ كغراب ـ: معظمه، موجه، ارتفاعه، كثرته (القاموس/عب).

(5) يغب: يشرب منه حينًا ويترك حينًا، من غبّت الماشية تغبّ ـ بالكسر ـ إذا شربت غِبًّا، وهو ورد يوم وظمأ يوم (القاموس/ غب).

(6) لقَم الطريق: وسطه أو معظمه.

(7) انقصف: اندفع.

(8) الطاق: ما عطف من الأبنية.

(9) علي بن محمد بن نهد التهامي أبو الحسن: شاعر مشهور من أهل تهامة (بين الحجاز واليمن) قتل في السجن بالقاهرة سنة 416 هـ. (البداية/ 12/ 18 ـ الأعلام/ 4/ 327).

أقول لها والعيس تحدج[1] للنوى   أعدّي لفقدي ما استطعت من الصبر
أليس من الخسران أن لياليا   تمرّ بلا نفع وتُحسَب من عمري

فقلت: محمد، هذا بشهادة الله وحي صوفي، وهاتف ديني، أنت المراد، وعليك دار هذا الترداد، ارحل من حينك إلى نيّتك الأولى، وخذ بنفسك إلى ما هو الأحرى بك والأولى، وبادرت إلى داري، وقلت لأبي: الرحيل الرحيل، فليس هذا المنزل بمقيل، فسُرَّ بذلك، إذ كان قبل يراودني عليه، وأنا أُمانعه عنه، ودخلنا البحر في الحين إلى عكا، وأنجدنا إلى طبرية[2]، وحوران[3]، وصَمَدْنَا دمشق وفيها جماعة من العلماء، رأسهم شيخ الوقت سناء وسنًا، وعلمًا، ودينًا: نصر بن إبراهيم المقدسي النابلسي، وأصحابه متوافرون، وهم على سبيل أهل الأرض المقدسة سائرون، وفي مدرجتهم سالكون، وبتلك الدرجة متمكّنون.

فلزمنا شيخنا نصر بن إبراهيم السماع، وانتهينا إلى سماع كتاب البخاري بعد تقديم غيره عليه، وكان يقرؤه علينا بلفظه لثقل سمعه.

فلما بلغنا حديث أُم زرع، قال لي: كنت أسمع الخطيب أبا بكر البغدادي يقول في هذا الحديث: إن النبي - ﷺ - قال في آخره لعائشة: كنت لك كأبي زرع لأم زرع، غير أنه طلّقها، وأنا لا أُطلّقك.

فحفظتها سريرة، وطويتها ذخيرة، حتى دخلت مدينة السلام، فذاكرت بها أحفظ مَن لقيته فيها محمد بن سعدون[4]، فقال: لا أعرفها، ولقي أبا الحسين

---

(1) الحَدْج - بفتح الحاء وسكون الدال - شد الحِدْج - بالكسر - وهو الحمل، ومركب للنساء كالمحفة - على البعير. (القاموس/ حدج).

(2) مدينة على بحيرة فلسطين (ن ظ: معجم البلدان/ طبرية).

(3) حَوْرَان - بالفتح -: كُورة واسعة من أعمال دمشق من جهة القبلة (ن ظ معجم البلدان/ حوران - معجم ما استعجم/ حور).

(4) أبو عامر العبدري محمد بن سعدون بن مرجى الميورقي الحافظ الفقيه الظاهري، نزيل بغداد، أدرك أبا عبد الله البانياسي والحميدي، وهذه الطبقة. قال ابن عساكر: كان فقيهًا على مذهب داود، وكان أحفظ شيخ لقيته. وقال القاضي أبو بكر بن العربي: هو أنبل مَن لقيته. وقال ابن ناصر: كان فهمًا عالمًا متعففًا مع فقره. وقال السلفي: كان من أعيان علماء الإسلام متصرفًا في فنون من العلوم، وكان من أعيان الحفّاظ. توفي 524 هـ: أربع وعشرين وخمسمائة. (شذرات المذهب: 4/ 70).

الطيوري[1] قبلي، فسأله عنها، فقال: نعم، أعرفها، فأخرجها إليه، وفيها حديث أُم زرع كاملاً، بأسماء النسوة ونسبهنّ، وفيها هذه الزيادة بعد ذكرهنّ، فقرأ ذلك عليه، وأخبرني به عنه.

ثم لقيت أبا الحسين، فكتبتها عنه، وقرأتها عليه من طريق الزبير، ثم قرأتها بعد ذلك على أبي المطهر[2] القاضي الوافد علينا من أصبهان حاجًّا سنة تسعين (490هـ) من طريق الحارث بن أبي أُسامة، وفيها حتى ذكر كلب أُم زرع، وقرأتها بعد ذلك على أبي عبد الله محمد بن أبي العلاء من طريق الخطيب[3] التي كان الشيخ نصر بن إبراهيم أشار إليها.

ذكر الرحلة إلى العراق:

ثم خرجنا إلى العراق، فلما نزلنا ضُميراء[4] ـ آخر السَّواد[5] وأول السَّماوة[6] ـ

---

(1) أبو الحسين الطيوري المبارك بن عبد الجبار بن أحمد بن قاسم الصيرفي البغدادي المحدّث، سمع أبا علي بن شاذان فمن بعده. قال ابن السمعاني: كان مُكثِرًا صالحًا أمينًا صدوقًا صحيح الأصول دينًا صيِّنًا وَقُورًا كثير الكتابة. وقال غيره: توفي في ذي القعدة عن تسع وثمانين سنة. وكان عنده ألف جزء بخط الدارقطني. قاله في «العِبَر» توفي سنة خمسمائة (500 هـ)، (شذرات الذهب/ 3/ 412).

(2) عبد الله بن أبي الرجاء.

(3) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، المعروف بالخطيب البغدادي. قال الإسنوي: كان في الرواية بحرًا زاخرًا، وفي المعرفة والدّراية روضًا زاهرًا وبدرًا باهرًا. ولد ببغداد في جمادى الآخرة سنة ثنتين وتسعين وثلاثمائة (392 هـ) (. . .) برع في الحديث حتى صار أحفظ أهل زمانه. وقال ابن العماد: أحد الأئمة الأعلام، وصاحب التآليف المنتشرة في الإسلام (. . .) وقال ابن الأهدل: تصانيفه قريب من مائة مصنّف. وقال الإسنوي: أثنى عليه الأئمة والعلماء، وكان ورعًا زاهدًا، متعبِّدًا يتلو في كل يوم وليلة ختمة، وكان حَسَن القراءة جهوري الصوت حسن الخط. توفي ببغداد سابع ذي الحجة (وقيل شوّال) سنة ثلاث وستين وأربعمائة (463 هـ)، ودفن إلى جانب بشر الحافي. قال ابن العماد: وكان قد تصدّق بجميع ماله، وهو مائتا دينار على العلماء والفقراء، وأوصى أن يتصدّق بثيابه. ووقف كتبه على المسلمين، ولم يكن له عقب. (طبقات الشافعية/ 67 ـ شذرات الذهب/ 3/ 311 ـ العقد المذهب/ 95).

(4) ضمير ـ مصغرًا ـ: موضع قرب دمشق. (معجم البلدان/ ضمر).

(5) رُسْتاق ـ أي قرى ـ العراق وضياعها، سُمِّي بذلك لسواده بالزروع والنخيل (معجم البلدان/ سود).

(6) بادية السماوة التي هي بين الكوفة والشام قفرى (ن م/ سمو).

سقينا واستقينا، ثم خرجنا عنها مصحرين في السماوة - عشي يوم الأحد منسلخ شعبان سنة تسع وثمانين وأربعمائة (489 هـ) فبينما نحن نقطع المفازة إلى ماء يقال له: الأَطْواء[1]، أهلّ علينا هلال رمضان، فكبَّر الناس، والتفتّ إلى أبي - رحمه الله - يكبِّر بتكبيرهم، فما صرفت بصري إليه كراهة في جهة المغرب التي كنّا بها، وتشوقًا إلى جهة المشرق التي أؤمّها، واستمر بنا المسير تُظلّنا السماء وتُقلّنا السماوة، حتى بلغنا بغداد، فنزلنا بها، وخرجت إلى جامع الخليفة يوم الجمعة، فصلّيت، وجلست إلى حلقة الحسين الطبري[2]، النائب في التدريس بالدار النظامية في ذلك الوقت، فسمعتهم يتكلمون في مسألة إجبار السيد عبده على النكاح، ولا يفوتني من كلامهم شيء من الفساد والصلاح.

ونظرت إلى حالي أول دخولي بيت المقدس - وأنا أسمع كلام مجلي في مسألة الحرم - وحالي حين دخولي بغداد وسماعي مسألة إجبار السيد العبد على النكاح، فهمَّ قلبي يغيض، ولساني يفيض، ثم أمسكت، وليتني تكلمت، وعلى هذا الحال، فإني قلت لبعض الطلبة الذي يجاورني: كلام المستدلّ أقوى من كلام المعترض، فرمقني منكرًا، وقال - لما رأى عليَّ من صغر السِّن متعجبًا - أنّى لك هذا؟ فقلت: أمر ظهر لي، وأعرضت عنه لئلا يتصل الكلام فيفطن لي.

وخرجت من بعد ذلك إلى مجلس مجد الإسلام مؤيد السُّنَّة أبي سعد الحلواني[3] بدرب الجاكرية، ولما دخلت عليه جلست في مجلس متوسّط منه، وهم

---

(1) بالفتح ثم السكون - من مياه عمرو بن كلاب في جبل يقال له: شراء. (ن م/ أطواء).

(2) هو الشيخ الحسين بن علي بن الحسين أبو عبد الله الطبري، نزيل مكة ومحدّثها وفقيهها، كان يدعى إمام الحرمين، وأصله من آمل طبرستان، تفقّه على ناصر العمري، وخرج له القاضي عِياض مشيخة، ودرس النظامية بعد أبي القاسم الدبوسي، ثم اشتركا بينه وبين أبي محمد الفارسي الشيرازي، فيدرِّس كلٌّ منهما يومًا، ثم صرفا بحجة الإسلام، ثم أعيد الطبري لما راح حجّة الإسلام إلى زيارة بيت المقدس. مات بمكة سنة ثمانٍ وتسعين وأربعمائة (498 هـ). وقيل مات بأصبهان سنة خمس وتسعين وأربعمائة (495 هـ). وقيل سنة تسع وتسعين وأربعمائة (499 هـ)، ويدعى الطبري هذا «صاحب «العدة»، وهي شرح على «أبانة الفوراني». (العقد المذهب/ 108 - 109 - وكان يدعى إمام الحرمين لأنه جاور مكة نحوًا من ثلاثين سنة يدرِّس ويُفتي ويسمع ويُملي. وتوفي بها في العشر الأواخر من شعبان، سنة 498» (الإسنوي/ طبقات الشافعية/ ص 187).

(3) هو الفقيه يحيىٰ بن علي بن الحسن البراز المعروف بابن الحُلواني، وُلِد سنة خمسين وأربعمائة، =

يتكلمون، فلما فرغوا من تلك المسألة، وأخذوا في أخرى، وهي البكر الزانية هل تُستنطق في النكاح؟ فاستدلّ شافعي منهم على أن حُكمها حكم الثيِّب، فقال لي الحلواني: أيّها الشيخ إن كان عندي علم فتكلم، وخصّني حين رآني ارتقيت إلى مجلس رفيع، وتهمّم به، فقلت: إن أذِنَ سيدنا فعلت، فقال: نعم، فقلت: استدلّ الشيخ الإمام بقول النبي - ﷺ -: «الثَّيِّب يُعرِب عنها لسانها»، وهذه ثَيِّب، وهذا لا حجّة فيه لأن النبي - ﷺ - قال: «الثَّيِّب يُعرِب عنها لسانها والبكر تُسْتَأْمَر في نفسها».

فعلّق الحُكم على الثيوبة والبكارة، وهما اسمان مشتقان، فإذا علَّق الشارع الحكم على اسم جامد أفاد ما تفيده الإشارة، وهو بيان المحل خاصة، وإذا علَّق الحكم على اسم مشتق أفاد تعليل الحكم بمعنى الاسم، وهذا بيِّن في الأصول معلوم بالدليل، والثيوبة والبكارة اسمان مشتقان، فتعلّق الحكم بمعنى البكارة - وهو الاستحياء - ولذلك قال في الحديث: «والبكر تُستَأْمَر في نفسها»، قالوا يا رسول الله إنما تستحيي، قال: «إذنها صماتها» فعلَّل الصمات بالحياء، وهي بعد الزِّنا أشدّ حياء منها قبل الزنا، مع ما في النطق من إشاعة الفاحشة.

فأعجب الحُلواني بكلامي، وقال: كذلك - والله - أعْرَبْتَ عن نفسك، وأبَنْتَ عن مكانك، وأدنى مجلسي، وبقيت لديه مُكَرَّمًا، حتى فارقته...».

= أو بعد الخمسين بقليل. وهو فقيه شافعي عراقي، قرأ المذهب والخلاف والأصول على الشيخ أبي إسحٰق، وبرع حتى التحق بالأئمة المناظرين وصنَّف في فقه الشافعية كتابًا سمّاه «التلويح»، وَلِيَ تدريس النظامية، وحسبة بغداد، ثم تركها أو صرف عنها، وأرسله أمير المؤمنين المسترشد بالله إلى الخاقان محمد بن سليمان: صاحب ما وراء النهر، ليفيض عليه، الخلع، فتوفي هناك بسمرقند سنة عشرين وخمسمائة (520 هـ) وله شعر. (العقد المذهب/ ص 519 - توفي في رمضان - الإسنوي/ طبقات الشافعية/ 139 - 140).

مناظرة بين الإمام محمد بن داود الظاهري
(المتوفَّى 207 هـ)
والإمام أحمد بن عمر المعروف بابن سريج الشافعي
(المتوفَّى 306 هـ)

قال الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد»: 2/ 328 ـ 329: «أخبرنا علي بن المحسن التنوخي، أخبرنا أبي، حدَّثني أبو العباس أبو الحسن بن عبد الله بن أحمد بن المغلس الداودي قال: كان أبو بكر محمد بن داود وأبو العباس بنُ سريج إذا حضرا مَجْلِس القاضي أبي عمر ـ يعني محمدَ بنَ يُوسُفَ ـ لَمْ يَجْرِ بين اثْنَيْن فيما يَتَفَاوَضانِ فيه أَحْسَنُ ما يَجْرِي بَيْنَهُمَا، وكانِ ابنُ سُرَيج كثيرًا ما يتقدم أبا بكر في الحضور إلى المجلِس، فتقدَّمَهُ في الحضور أبو بكر يومًا، فَسَأَلَهُ حَدَثٌ من الشَّافِعِيِّين عن العَوْدِ[1] المُوجِبِ للْكَفَّارة في الظِّهَار ما هو؟ فقال: إنه إعادةُ القول ثانيًا، وهو مَذْهَبُه، ومذهبُ داود، فطالبَهُ بالدليل، فشرَعَ فيه، ودخل ابنُ سُرَيْج، فاسْتَشْرَحَهُم مَا جَرى، فشرحوه، فقال ابن سريج لابن داود: أولاً، يا أبا بكر ـ أعزَّك الله ـ هذا قول مَنْ مِنَ المُسْلِمِينَ، تَقَدَّمَكُم فيه؟! فاستشاط أبو بكر من ذلك، وقال: أَتُقَدِّرُ أن مَن اعتقدتَ قولَهم إجماعًا في هذه المسألةِ إجْماعٌ عندي، أَحْسَنُ أحْوَالهم أن أعُدَّهُمْ[2] خِلافًا،

---

(1) أشار بذلك إلى قوله تعالى: «. . . ثم يعودون لما قالوا» الواقع بعد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ [المجادلة: الآية 3]. قال الزمخشري في تفسيره «الكشاف» في تفسير هذه الآية: «يعني: والذين كانت عادتهم أن يقولوا هذا القول المنكر، فقطعوه بالإسلام، ثم يعودون لمثله (. . .) ووجه آخر: ثم يعودون لما قالوا: ثم يتداركون ما قالوا، لأن المُتدارِك للأمر عائد إليه. . .». وقال البيضاوي في تفسيرها: «أي إلى قولهم بالتدارك، ومنه المثل: «عاد الغيث على ما أفسد». وهو ينقض ما يقتضيه. وذلك عند الشافعي بإمساك المظاهر منها في النكاح زمانًا يمكنه مفارقتها فيه (. . .) وهو أقل ما ينتقض به. وعند أبي حنيفة بإباحة استمتاعها، ولو بنظرة شهوة. وعند مالك بالعزم على الجماع (. . .) أو بتكراره لفظًا، وهو قول الظاهرية. . .».

(2) هكذا بالأصل، ولعله: أحسن أحواله «أي ذاك الإجماع» أن أعُدَّهُ.

وهَيْهَاتَ أن يَكُونوا كَذَلِكَ! فغَضِب ابنُ سريج وقال له: أَنْتَ يا أَبَا بَكْر بكتاب «الزهرة» أَمْهَرُ منك في هذه الطريقة. فقال أبو بكر: وبكتاب «الزهرة» تُعَيِّرُنِي، والله ما تُحْسِنُ تَسْتَتِمُّ قِراءَتَهُ قِرَاءَةَ مَن يَفْهَمُ، وإنه لَمِنْ أَحَدِ المَنَاقِبِ إذ كُنتُ أَقُول فِيهِ:

أُكَرِّرُ في رَوْضِ المَحَاسِنِ مُقْلَتِي وأَمْنَعُ نَفْسِي أن تَنَالَ مُحَرَّما
ويَنْطِقُ سِرِّي عن مُتَرْجَم خاطِري فلولا اخْتِلاسِي[1] رَدَّهُ لتكلَّما
رَأَيْتُ الهوىٰ دَعْوىٰ من الناس كُلِّهِم فما أن أرى حُبًّا صحيحًا مُسَلَّما

فقال له ابن سُرَيْج: أَوَ عَليَّ تَفْخَرُ بهَذَا القَوْلِ وأنا الذي أقولُ:

ومُسَاهِرٍ[2] بِالغُنْجِ[3] من لَحَظاتِهِ قد بتُّ أَمْنَعُهُ لذيذ سُباتِهِ[4]
ضَنًّا بِحُسْنِ حَدِيثِهِ وعِتَابِهِ وأُكرِّرُ اللحظاتِ من وَجَنَاتِهِ[5]
حتى إذا مَا الصُّبْحُ لاحَ عَمُودُه ولَّى بخاتم[6] رَبِّهِ وبُرَاتِهِ[7]

فقال ابنُ داود لأبِي عُمَرَ: أَيَّدَ اللهُ القاضيَ، قد أقرَّ على نَفْسه بالمَبِيتِ على الحال التِي ذكَرَهَا وادَّعَى البَرَاءَةَ ممَّا تُوجِبُه، فعليه إقامةُ البَيِّنَةِ. فقال ابن سريج: مِن مَذْهبي أَنَّ المُقِرَّ إذا أَقَرَّ إقرارًا وناطهُ بِصِفَةٍ كان إِقْرَارُهُ مَوْكولاً إلى صِفته. فقال ابْنُ داود: للشافعيِّ في هذه المسألة قولانِ. فقال ابنُ سُرَيْج: فهذا القولُ الذي قلته اخْتِيَارِي الساعةَ.

---

(1) الاختلاس: السَّلْبُ على حِينِ غَفْلة (القاموس/ خلس/ وهامشه).

(2) المساهر: مفاعل من السَّهَرِ، وهو يفيد الاشتراك.

(3) الغنج ـ بالضم، وبضمتين، وكغراب ـ: حسن الدل والتكسّر. وقيل: ملاحة العينين (القاموس: لسان العرب: غنج).

(4) السُّبَاتُ ـ كغراب ـ النَّوْمُ أو خِفَّتُهُ، أو ابتداؤه في الرأس، حتى يبلغ القلبَ (القاموس/ سبت).

(5) الوجنات، جمع وَجْنة ـ مثلثة، وككَلِمَةٍ ـ ما ارْتَفَعَ من الخَدَّين. ومثلها الإجْنَةُ، وهي ـ أيضًا ـ مثلثة. (القاموس/ وجن).

(6) خاتم ربه: أي بكارته.

(7) البُرَاةُ ـ كَثُبَةٍ ـ: الخَلْخَالُ (القاموس/ برو).

مُحَاوَرة بين الإمام مالك بن أنس
والفقيه محمد بن الحسَن بن فرقد الشيباني
صاحب أبي حنيفة (المتوفَّى 189 هـ)

قال الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب البغدادي في كتابه «تاريخ بغداد»: 2: 181 ـ 182 ـ في ترجمة محمد بن الحسن المذكور: «أخبرنا علي بن المحسن التَّنوخي قال: وجدتُ في كتاب جَدِّي حدَّثَنا الحرمي بن أبي العلاء المكّي قال: نبأنا إسحٰق بن محمد بن أَبَان النَّخَعِي قال: حدَّثنا هانِيءُ بن ضيفي قال: حدَّثني مُجَاشِع بن يوسف قال: كُنْتُ بالمَدِينَةِ عند مَالِكٍ، وهو يُفْتِي الناسَ، فدخل عليه محمَّدُ بنُ الحَسَن صاحبُ أبي حَنِيفة، وهو حَدَثٌ، فقال: ما تقولُ في جُنُبٍ لا يجد الماءَ إلا في المسجِدِ؟ فقال مالك: لا يَدْخُلُ الجُنُبُ المَسْجِدَ.

قال: فكيف يَصْنَعُ، وقد حَضَرَت الصلاةُ، وهو يرى الماء؟

قال: فجعل مالك يُكَرِّرُ: لا يدخُلُ الجُنُبُ المَسْجِدَ.

فلما أَكْثَرَ عليه، قال له مالك: فما تقولُ أنت في هذا؟

قال: يَتَيَمَّمُ، ويَدْخُلُ، فَيَأْخُذُ الماءَ من المسجِدِ، وَيَخْرُجُ، فَيَغْتَسِلُ.

قال: من أين أنت؟

قال: من أهلِ هذه ـ وأشارَ إلى الأرْضِ ـ.

قال: ما مِنْ أَهْلِ المَدِينَةِ أحَدٌ لا أعْرِفُه.

قال: ما أَكْثَرَ مَنْ لا تَعْرِفُ. ثم نَهَضَ.

قالوا لمالك: هذا محمدُ بن الحسنِ صاحِبُ أَبِي حَنِيفَةَ.

فقال مالك: محمد بن الحسن كيف يَكْذِبُ، وقد ذَكَرَ أنه من أهلِ المدينة؟.

قالوا: إنما قال: من أهل هذه ـ وأشار إلى الأرض.

قال: أشدّ عليَّ من ذاك.

مناظـرة
بين الإمام محمد بن إدريس الشافعي، والإمام محمد بن الحسن الشيباني: صاحب الإمام أبي حنيفة

قال الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في كتابه «مناقب الشافعي»: 1/107 إلى ص 111: «[قال الإمام الشافعي - وهو يتحدَّثُ عن أيام مُقامه بالعراقِ]: كان محمد بن الحسن جَيِّدَ المَنزلة، فاخْتَلَفْتُ إليه، وقلت: هذا أشبه عليَّ من طريق الفقه، فلَزِمْتُه، وكتبتُ كُتُبَه، وعَرَفْتُ أقاويلهم.

وكان إذا قامَ، ناظرتُ أصْحابَهُ. فقال لي - ذات يوم -: بَلغَنِي أنك تُخالِفُنَا في الغَصْبِ، فقلت: - أصْلَحَكَ الله -، إنما هُوَ شيء أَتَكَلَّمُ به على المناظَرَةِ. فقال: - لقد بلغَنِي غَيْرُ هذا، فناظِرْنِي، أو كلِّمْنِي فيه. فقُلْتُ: إنِّي أُجِلُّكَ عن المناظرةِ. فقال: لا بُدَّ من ذلك. فقال: ما تقول في رجل اغتصب من رجل ساجَةً[1]، فبنى عليها جِدارًا، وأنفَقَ عليه ألْفَ دِينار، فجاء صاحبُ السَّاجَةِ، فَأَثْبَتَ بِشاهِدَيْن عَدْلَيْنِ أن هذه السَّاجَةَ ساجتُه، وأن هذا اغْتصبها عليه وبنى عليها هذا البناء؟

قال: فقلت لِصاحب السَّاجَةِ: ترضى أنْ تَأْخُذَ قيمَتَهَا؟، فإن رضي، وإلا قَلَعْتُ البِنَاءَ، ودفعتُ إليه ساجَتَهُ.

قال: أليس قال النبيُّ - ﷺ -: لا ضَرَرَ، ولا ضِرارَ» [في الإسلام][2].

قلت: ومَن ضَرَّهُ، هو ضَرَّ نَفْسَه!؟.

---

(1) ساجة: خشبة من شجر الساج، مربعة، تجلب من الهند (لسان العرب/ ساج).

(2) انظر تخريج هذه الزيادة في الأصل، فإنه ذكر فيه المخرج أنه (ما ذكر من الزيادة) يرتقي بمعونة شواهد وطرقٍ إلى درجة الحسن، أو الصحيح. بعدما أحال على مجموعة من كتب الحديث: الموطأ، ومسند أحمد، وسُنن ابن ماجه، والدارقطني، وغيرها.

قال: ما تقول في رجل اغتصبَ من رجل خَيْطًا من إبْريسم[1]، فخاطَ به بَطْنَهُ، فأثْبَتَ صاحبُ الخيط بشاهدين عَدْلَين: أن هذا اغْتَصَبَ هذا الخَيْطَ، أكُنْتَ تَنْزِعُ الخيط منه؟ فقلت: لا.

فقال: قد تركتَ قَوْلَك! فقال أصحابه: قد تركتَ قولك! فقلت: لا تَعْجَلُوا.

قال لي: فما تقول في رَجُل اغْتصب مِن رَجُل لوْحًا، فأدخله في سَفِينةٍ في لُجِّ البحر، فأثبتَ صاحبُ اللوح شاهدَيْن عَدْلين، أكنت تَنْزِعُ اللوحَ من السَّفينَةِ؟، قلت: لا. قال الله أكبر، قَدْ تَرَكْتَ قَوْلَكَ.

فقلت له: أَرَأَيْتَ لو كان الخَيْطُ خَيْطَ نَفْسِهِ، أراد أن يَنْزِعَهُ مِن بَطْنِه، ويَقْتُلَ نَفْسَهُ أمباحٌ له ذلك، أم مُحَرَّمٌ عليه؟.

قال: بل مُحَرَّمٌ عَلَيْه.

قلت: أفَرَأَيْتَ لو كان اللوحُ لَوْحَ نَفْسِهِ أراد أن يَنْزِعَهُ في البحر، أمباحٌ له ذلك أم مُحَرَّمٌ عليه؟

قال: بل مُحَرَّمٌ عَلَيْه.

قلتُ: أفرأيتَ لو كانت السَّاجَةُ ساجةَ نَفْسه، أراد أن يَنْزِعَهَا، فَيَهْدِمُ البناء عليها، أمحرَّمٌ عليه أو مُباحٌ له؟

قال: بَلْ مُبَاحٌ له.

فقلت: يرحمُك الله، تقيسُ مُبَاحًا بمُحَرَّمٍ!؟

قال: وكيف تَصْنعُ بصاحِبِ السَّفِينَةِ؟

قلت: آمُرُهُ أن يقرب إلى أقرب المَرَاسِي التي لا يَهْلِكُ هُوَ فِيهَا، وأصحابُه، وأقولُ له: أنْزِع اللوْحَ، وادْفَعْهُ إلى هذا، وأَصْلِحْ أنْتَ سَفِينَتَكَ، واذْهَبْ.

ثم قلت له: ما تقول في رَجُلٍ من بني فلان ـ ذكر أقوامًا أشْرافًا ـ اغْتَصَب رجلاً من الزِّنْجِ على جارية، فأوْلدها عَشَرَةً، كُلُّهُمْ قَدْ قَرَؤوا القُرْآنَ، وقَضَوا بين المسلمين

(1) الإبريسَم ـ بفتح السين، وضمّها ـ: الحرير (القاموس/ برسم) وفيه لغات أخرى انظرها في لسان العرب/ برسم).

أشرافًا، وخَطَبُوا على المَنَابِرِ، وأثبت صاحِبُ الجاريةِ بِشاهِدَيْن عَدْلين أن هذه الجَارِيَة لَهُ، غلبه عليها، وأوْلدها هؤلاء الأوْلاد. بِمَ كنت تحكم؟

قال: أردّ الجارية عليه، وأحْكُمُ بأوْلادها رقيقًا له.

فقلت: ما لك لم تَقُلْ هذا في الخشبة؟!.

وقلت له: أنْشُدُكَ الله، أيَّتُهَا أعْظَمُ ضررًا، إن قلعتَ الساجَةَ، أو إن حَكمت بوَلدِها رقِيقًا؟!.

قال: فترك محمد بن الحسنِ قوله، ورجع إلى قول الشافِعِي. رضي الله تعالى عنهما».

مناظرةٌ بين الإمام أبي الطَّيِّبِ الطَّبَرِي (طاهر بن عبد الله بن طاهر، القاضِي الشافعي، المتوفَّى سنة خمْسين وأربعمائة (450 هـ) والإمام أبي الحسن الطالقاني قاضي «بَلخ»: من أئمة الحنفية

قال الإمام تاج الدين السُّبْكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى»: 3: 68 إلى 76: «مناظرةٌ جَرَتْ ببغداد في جامع المنصور ـ نفعنا الله به ـ بين شَيْخَيْ الفريقين (يعني الشافعيةَ والحنَفِيَّة): القاضي أبي الطيب، وأبي الحسَن الطالَقَانِي، قاضي بلخ، من أئمة الحنفية.

سُئِلَ القاضي أبو الحسَنِ عن تقديم الكفَّارةِ على الحِنْثِ[1]، فأجاب بأن ذلك لا يُجْزِىءُ. وهو مذهبُهم (أي الحنفيةِ). فسُئِلَ الدَّليلَ، فاسْتدَلَّ بأنَّه أدَّى الكفَّارةَ قبل وُجوبِها، فوجب ألَّا تُجْزِئَهُ، كما لو أخرجَ كَفَّارَةَ الجماع بعد الصَّوم، وقبل الجماع، وأخرجَ كفَّارةَ الطِّيبِ، واللباسِ بعد الإحرامِ، وقَبْل ارتكاب أسْبَابها.

فكلَّمه القاضي أبو الطيب ناصرًا جوازَ ذلك ـ كما هُوَ مذهبُ الشافعي ـ وأورَدَ عليه فَصْلين:

أحدُهما: مانعه الوصف، فقال: لا أُسلِّمُ أنه لم يوجد سببُ وجوبِ الكفَّارة، فإن اليمينَ ـ عندي ـ سببٌ، فاليَمِينيَّةُ مُثْبَتَةٌ فِي الحالَيْنِ، على هذا الأصل.

---

(1) وممَّن ذهبَ إلى جواز تقديم الكفَّارة على الحنث مالكٌ، والشافعيُّ، وأربعةَ عَشَرَ من الصحابة، وجماعة من التابعين، وهو قولُ جماهير العلماء، لكن قالوا: يُسْتَحَبُّ تأخيرُها عن الحِنْثِ. وهذا التقديم ـ عند القائلين به ـ جارٍ في جميع أنواع الكفَّارة. إلا الشافعي منهم فإنه ذهب إلى أنه لا يجوزُ تقديمُ التكفير بالصوم، لأنها عِبادة بَدَنِيَّةٌ، لا يجوزُ تَقْدِيمُها على وقتها، كالصَّلاةِ، وصَوْم رمضان، وأما التكفيرُ بغيره مُقَدَّمًا فيجوز، كتقديم الزكاة». (سبل السلام: 4/ 103 ـ وفي بِدَايَةِ المُجتهد: 1/ 420: أنه رُوِيَ عن مالك في هذه المسألة قولان: التقديمُ، وعدمُه. وسبب الاختلاف شيئان: أحدهما اختلاف الرواية في الحديث. الثاني: المعنى، هل الكَفَّارةُ رافِعَةٌ للحِنْثِ إذا وقع أوْ مانِعةٌ له؟ فمَن قال: مانعةٌ، أجاز تَقْدِيمَها على الحِنْث. ومَن قال: رَافِعَةٌ، لم يُجْزِهَا إلا بعد وقوعها» ـ ولمزيد تَوَسُّعٍ في الموضوع يرجع إلى «نيل الأوطار»: 8/ 247 ـ وما بعدها. فتح الباري/ 11/ 745 وما بعدها.

والثاني أنه يَبْطُلُ بما إذا أخرج كفَّارةَ القتل بعد الجُرْحِ، وقبل الموت، فإنه أخرجها قبل وُجوبها، وقبل وجودِ سببِ وجوبها، ثم يُجْزِئُهُ.

أجاب القاضِي أبو الحَسَن بأن قال: أنا أدُلُّ على الوَصْفِ، ويدلّ عليه أن اليمينَ يمْنَعُ من الحِنث، وما منع من السَّبَبِ الذِي تجبُ به الكفَّارةُ لم يَجُزْ أن يكون سببًا لوُجوبها، كالصَّوم، والإحرام، لما منعا السبب الذي تجبُ عنده الكفَّارةُ، من الوطءِ، وغَيْرِهِ، لم يَجُزْ أن يقال: إنهما سبَبَان في إيجابها. كذلك هٰهنا مثلهُ.

فأجاب القاضي أبو الطيب عن هذا الفصل، أيضًا، وقال: لا أُسَلِّم أن اليمين يمنَعُ الحنْثَ، فقال: أنا أَدُلُّ عليه، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية 89]، وهذا أمر بحفظ اليمين، وتركِ الحنث. [[1] على أن اليمين إنما وضعت للمَنْع، لأن الإنسانَ إنما يقصِدُ منْعَ نفسِه من المحلوفِ عليه، فهو بمنزلة ما ذكرتُ من الصومِ، والإحرامِ، في منعِ الجماعِ، وغيرِهِ، ويدلُّ على ذلك أن الكفَّارةَ إنما وُضِعَت لتغطيةِ المَآثم، وتكفيرِ الذنوب، واسْمُها يدُلُّ على ذلك.

ولذلك قال النبي ـ ﷺ ـ: «الحُدودُ كفَّاراتٌ لأهلها»، وإنما سمَّاها كفَّارةً لأنها تُكَفِّرُ الذنوبَ، وتُغَطِّيها، ومعلوم أنه لا يأثم في نفس الأمر ـ أي في اليَمينِ ـ فيَحْتاج إلى تَغْطِيَةٍ، لأن النبي ـ ﷺ وأصحابه كانوا يَحْلِفُونَ، ورُوِيَ أن النبي ـ ﷺ قال: «واللهِ لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا» وأعادها ثلاثًا، ثم قال: «إن شاء الله تعالى»[2]. ونحن نعلم أنه لا يجوز في صفتِه وصفة أصحابه أن يقْصِدوا إلى ما يتعلق الإثْم به: إلى الكفَّارة. فثَبت أنه لا إثمَ عليه في اليمين، وإذا لم يكن في اليمينِ إثمٌ وجب أن يكونَ ما يتعلق به من الكفَّارةِ موضوعةً لتكفير الإثم المتعلِّق بالحِنْثِ، وهذا يدل على أنه ممنوع من الحنثِ، غير أن مِن جملة الأيمان ما نقْضُها أولى من الوفاءِ بها، وذلك إذا حلف لا يُصَلِّي، فقد ابْتُلِيَ بِبَلاءَين: بين أن يَفِيَ بيمينِه، فيأثَمَ بترك الصلاة، وبين أن ينقُضَ يمينَهُ، فيَحْنَثَ، فيأثَم بالمخالفة، وللمخالفةِ بدَلٌ يَرْجع إليه، وليس لِترك الصلاةِ بدلٌ يرجع إليه، وعلى هذا يدلُّ قوله ـ ﷺ: «مَن حَلَفَ على يمينٍ فرأى غيرَها خَيْرًا منها،

---

(1) يبدو هنا خلط، وتداخل كلام المتناظرَيْن. والظاهر أن كلام الطالقاني يبدأ مرة أخرى عند عبارة: «على أن اليمين. . .».

(2) أخْرجه أبُو داود. (ن.ظ: نيل الأوطار: 8/ 229).

فليأْتِ الذي هو خير، وليكفِّر عن يمينه»[1] فشرط في الحنثِ أن يكون فعلُه خيرًا من تَرْكِهِ.

وأما الفصل الثاني ـ وهو النقضُ ـ فلا يَلزَمُني، لأني قلت: لم يوجد سببُها، وهناك قد وُجِد سَبَبُهَا، وذلك أن الجُرْحَ سببٌ في إتْلافِ النفس، وهذا سببُ الإثمِ والكفَّارةُ وجَبَتْ لتَكْفِيرِ الذَّنْبِ، وتغطيةِ الإثم، والجرحُ سببُ الإِثْم، فإذا وُجِدَ جاز إخراجُ الكفَّارَةِ.

وتكلم القاضي أَبُو الطيب على الفصل الأول، فقالِ: أما اليمينُ فلا يجوزُ أن تكون مانعةً من المحلوفِ عليْه، فلا يجوزُ أن تكونَ مُغَيِّرةً لحُكْمِه، بل إذا كان الشيءُ مُباحًا، فهو ـ بعد اليمين ـ باقٍ على حُكْمه، وإن كان محظورًا فهو ـ بعد اليمين ـ باقٍ على حَظْره، يبيِّن صحَّةَ هذا أنه لو حلف: أنه لا يشربُ الماء، لم يَحْرُمْ عليه شربُ الماء، ولم يتغيَّرْ عن صفته في الإباحة، وكذلك لو حَلَف لَيَقْتُلَنَّ مُسْلِمًا، لم يَحِلَّ له قَتْلُهُ، ولم يتَغَيَّر القَتْلُ عن صِفَةِ التَّحْريم، وهذا لا أجدُ خلافًا بين المسلمين. وعلى هـذا يـدلّ قـول الله عـزَّ وجـلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ﴾ [التّحْريم: الآية 1]، ثم قال: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التّحْريم: الآية 2]، فعاتَبَهُ الله على كُل تَحْرِيمٍ.

ويدخل عليه قوله ـ ﷺ ـ: «مَن حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها، فليأْتِ الذي هو خير، وليكفِّر عن يمينه»، وهذا يدلّ على ما ذكرناه من أن اليمين لا تُغَيِّرُ شيئًا عنْ صِفَتِهِ في الإباحة والتحريم. ويُبَيِّنُ صِحَّةَ هذا أن النّبيَّ ـ ﷺ ـ لمَّا نزل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التّحْريم: الآية 1] كفَّر عن يمينه، ورُوِيَ أنه آلى[2] من نسائه شهرًا، ولم يَحْنَثْ، فدلَّ على أن الإباحةَ كانت باقيةً على صِفَتِها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡۚ﴾ [المَائدة: الآية 89] فإنما أرادَ به الأمرَ بتقليلِ اليمينِ حِفْظًا، كما قال الشاعر:

قَـلِـيـلُ الأَلَايَـا حَـافِـظٌ لِيَـمِـيـنِـهِ   وإِنْ بَـدَرتْ مِـنْـهُ الأَلِيَّـةُ بَـرَّت[3]

---

(1) رواه مسلمٌ وأحمدُ والنّسائي وابن ماجه.

(2) الإيلاءُ ـ بكسر الهمزة ـ: الامْتِناعُ باليَمينِ مِنْ وَطْءِ الزَّوْجَةِ. (سيد سابق/ فقه السُّنَّة: 2/ 247).

(3) الأَلَايَا جَمْعُ أَلِيَّةٍ، وَهِيَ اليَمِينُ. وَبَرَّتْ: صَدَقَتْ. (لسان العرب/ آلى. بر).

ومعلوم أنه لم يُرِدْ به حفظَ اليمينِ من الحِنْثِ، والمخالفةِ، لأن ذلك قد ذكره في المِصراع الثاني. فثبت أنه أراد بذلك التقليل.

وأما قوله: «إن اليمينَ موضوعةٌ للمنع، فلا يجوزُ أن تكونَ سببًا لما تَتَعَلَّق به الكفَّارةُ» فباطلٌ بما لوْ قال لامرأته: «إن دخلتِ الدارَ أوْ كَلَّمْتِ زَيدًا فأنتِ طالقٌ»، فإنه قصَدَ المنعَ بهذه اليمينِ من الدخولِ، ثم هِيَ سَبَبٌ فيما يتعلقُ بها من الطَّلاق. ولهذا قال أبُو حنيفةَ: لوْ شَهِدَ شاهدانِ على رجل أنه قال لامرأته: إنْ دَخَلْتِ الدارَ، أو كلَّمتِ زيدًا، فأنْتِ طالقٌ»، وشهد آخران أنها دخلت الدار. ثم رجعوا عن الشهادة، أن الضمانَ يجِبُ على شهود اليمينِ. وهذا دليلٌ على أنَّ اليمين هي السببُ، لأنها لو لم تكن سببًا في إيقاع الطلاق لما تعلق الضمان عليهم، فلما أوجبت الضمانَ على شهودِ اليمين عُلِمَ أن اليمينَ كانت سببًا في إتلاف البُضْعِ[1]، وإيقاعِ الطلاقِ، فانْتَقَضَ ما ذكرتَ من الدليل.

وأما قولك: «إن الكفَّارة موضوعةٌ لِتَغْطِيةِ المَآثِم، ورفعِ الجُنَاح» فلا يَصِحُّ، وكيف يقال: إنها تجبُ لهذا المعنى!؟ ونحن نُوجِبُها على قاتلِ الخطأ، مع عِلْمنا أنه لا إثمَ عليه، وكذلك تَجِبُ على اليَمِينِ.

وأما النقضُ فلازمٌ، وذلك أن الجُرحَ لا يجوزُ أن يكون سببًا لإيجاب الكفَّارة، وإنما السببُ في إيجابها فواتُ الرُّوح، والذي يبيِّنُ صحَّةَ هذا هو أنه لو جَرَحَهُ ألفَ جَرْحة، فَانْدَمَلَتْ، لم تَجِبْ عليه الكفَّارةُ، فثَبَتَ أنَّ الكفَّارَةَ تَتَعَلَّقُ بالقَتْل، وأن الجُرحَ ليس بسببٍ، ولا جزءٍ من السَّبب، ثم جوَّزْنا إخراجَ الكفَّارةِ، فدلَّ على ما قلناه.

فأجاب القاضي أبو الحسن الطالَقاني عن الفصل الأول بأن قال: أما قول القاضي الإمام ـ أدامَ اللهُ تَأْيِيدَهُ ـ: «إن اليمينَ لا يغيِّر الشيءَ عن صِفَتِهِ في الإباحةِ، بل يبقى الشيءُ ـ بعد اليَمينِ ـ على ما كان عليه قَبْل اليَمِينِ». فهو كما قال، واليمينُ لا تُثْبِتُ تحريمًا فيما لا يَحْرُمُ، ولكنها[2] تُوجِب مَنْعًا، والشيءُ تارةً يكون المَنعُ منه لتحريم عَيْنِهِ، كما نقول في الخمر، والخِنزير: إنَّهُ يَمْتَنِعُ بَيْعُهُما، لِتَحْرِيمِ أعْيانِهِمَا،

---

(1) البُضْعُ ـ بضم الباء، وسكون الضاد ـ الفَرْجُ، وقيل: عقد النكاح، وقيل: الجماع. (لسان العرب/ بضع).

(2) في الأصل لكنها لا توجب منعًا. والظاهر ـ عملاً بسياق الكلام، ومعناه ـ أن «لا» زائدةٌ فيه. ولذلك أسْقَطْتُهَا.

وتارةً يَمْتَنِعُ منه لِمَعْنًى في غيره، كما يمنع مِن أكل مال الغير، بحق ماله، لأن الشَّيْءَ في نفسه غيرُ محرَّم. فكذلك هٰهنا.

فداخله القاضي أبو الطيب في هذا الفصل، فقال: فيجب أن نقول: إِنَّهُ يَأْثَمُ بشُرْب الماء [يعني الماءَ الذِي أقسمَ أن لا يشربه]، كما يأْثَم بتَنَاوُل مالِ الغَيْرِ بغير اذْنِهِ.

فقال [الطالقاني]: هكذا أقول: إنه يأثَم بشُربه ما يأثَمُ بِتناوُل [مال] الغير.

وأما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ [التحْريم: الآية 1]، فهو الحُجَّةُ عليه، لأن الله تعالى أَخْبَرَ أنه حَرَّمها على نَفْسه، وهذا يَدُلُّ على إثْبات التَّحْريم. وما ذكرَه من تأويل الآية، وحَمْلِهَا على تَقْليل اليمين، وَتَرْكِها، فهو خلافُ الظاهرِ، وذلك أن الآيةَ تَقْتَضِي حِفْظَ يمينٍ موجودةٍ. وإذا حَملناها على ما ذُكِر من تَرْكِ اليَمِينِ كان ذلك حِفْظًا لمعنًى غير موجود، فيكون ذلك حَملاً لِلَفْظٍ على غير ظاهِره، وحَقِيقَتِهِ، ومراعاةُ الظاهر والحقيقةِ أولى[1].

وأما الشِّعْرُ فلا حجّةَ فيه، لأنَّ الحفظَ ـ هناك ـ أرادَ به الحِفظَ من الحِنْث، والمخالفَةِ.

وقوله: «إن الحفظَ من المُخالفة والحِنثِ قد عُلِمَ من آخر البيت» لا يصحُّ، لأنه إذا حمَلهُ على تقليلِ اليمينِ حُمِل ـ أيضًا ـ على ما عُلِمَ من أول البيتِ، لأنه قال: «قَليلُ الأَلَايَا». فاشْتَرَكْنا في الاسْتِشْهادِ به على ما يدَّعيه كلُّ واحل مِنَّا، من المرادِ به.

وأما الدليل الثاني الذي ذكرته فهو صحيح.

وقوله: «إن هذا يَبْطُلُ بمسألةِ اليمين في الطلاق» فلا يلزم، وذلك أن السبب ـ هناك ـ هو اليمينُ، لأن الطلاقَ به يقع. ألا ترى أنه يُفْصِحُ في اليمين بإيقاع الطلاق، فيقول: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ. وإنما دخل الشرطُ لتأخيرِ الإيقاعِ، لا لِتَغْيِيرِهِ. ولذلك قالوا: الشرطُ يؤخِّر، ولا يُغَيِّرُ. فحين كان الطلاقُ واقعًا باليمين، كانت هي السَّببَ، فكان الضمانُ على شهودها، لأن الإيقاعَ حصل بشهادتِهِم. وأما

---

(1) من المقرَّر في علم أصول الفقه أنه لا يجوزُ حمل اللفظ على غير ظاهره، وعلى غير حَقِيقَتِهِ إلا عندما يتعذَّر حَمْله على ذلك.

في مسألتنا فاليمينُ[1] في لفظها ما يوجبُ الكفَّارةَ، فلم يَجُزْ أن تكونَ سببًا في إيجابها.

وأما الدليل الثالث الذي ذَكَرْتُهُ: من «كون الكفَّارة موضوعةً لتكفير الذنب» فصحيحٌ.

وما ذكرتَه من «أن الكفَّارةَ تجبُ مع عدم المَأْثَم، وهو في قتل الخطأ، وتَجِبُ في اليَمِينِ على النَّاسِي، والمُكْرَهِ[2]، وعِندنا لا إثْمَ على واحدٍ منهما» فلا يَصِحُّ، وذلك أنها في هذه المواضع ما وجَبَتْ إلا لِضَرْب من التَّفْرِيطِ، وذلك أن الخاطِىءَ هو الذي يرمِي إلى غَرَضٍ، فيصيبُ رجلاً، فيقتلُه، أو يَرْمِي رجلاً مُشْرِكًا، ثم يتبيَّنُ أنه كان مُسْلمًا، فتجِبُ عليه الكفَّارةُ، لأنه قد اجْتَرَأَ عليه بظَنِّه في هذه المواضِعِ، وتَرَكَ التَّحَرُّزَ في الرَّمْي، وإذا أصابَ مُسْلِمًا، فقَتَلَهُ، عَلِمْنَا أنَّهُ فرَّط، وتركَ الاسْتِظْهارَ في الرَّمْي، فكان إيجابُ الكفَّارة لِما حَصَل من جِهَتِهِ من التَّفْرِيطِ، ولهذا قال تعالى في كَفَّارة قَتْلِ الخطَإِ: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النِّساء: الآية 92]، وهذا يدُلُّ على أن كَفَّارَةَ قَتْلِ الخطَإِ على وجْهِ التَّطْهِيرِ، والتَّوْبَةِ.

وأما الفصل الثاني، وهو النقضُ، فلا يَلزمُ، وذلك أن الجُرْحَ هو السببُ في فواتِ الروح، وإذا وُجد الجُرْحُ، وسرى إلى النَّفْسِ، اسْتَنَدَ فواتُ الروح إلى ذلك الجُرْحِ، فصار قاتلاً به، فيكونُ الجُرْحُ سببَ إيجابِ الكَفَّارةِ.

---

(1) هكذا في الأصل، ولعله «فاليمينُ ليسَ في لفظِها...».

(2) قال ابن رُشد في «بداية المجتهد» 1/ 415: «إن مالكًا يرى السَّاهِيَ والمُكْرَهَ بِمَنْزِلَةِ العامِدِ، والشافعيُّ يرى أن لَا حِنْثَ على السَّاهي والمُكْرَه...» والمعروف في مذهب الإمام مالك أنه إن أُكْرِهَ على الحنث يبرّ فلا كَفَّارَةَ عَلَيْه لكن بقيود ستة: وهي:

1 ـ أن لا يعلم بأنه يكره على الفعل.

2 ـ أن لا يأمر غيرَهُ بإكراهه له.

3 ـ أن لا يكون الإكراهُ شَرْعِيًّا.

4 ـ وأن لا يَفْعَل ثانيًا بَعْدَ زَوَال الإكْراهِ.

5 ـ أنْ لا يكونَ الحالف على شخص بأنه لا يَفْعَلُ كذا، هو المُكْرِهَ لهُ على فَعْله.

6 ـ أن لا تكونَ يَمِينُه: لا أفْعَلُه طَائِعًا، ولا مُكْرَهًا. فَإنْ فُقِدَ قَيْدٌ منْ هَذه القُيُود فإنَّه يَحْنَثُ. (ن.ظ: شَرْحُ الدّردِير على مختصر خليل ـ في الفقه المالكي: 2/ 119) وقال السَّيِّد سابق: «ذهبَ الأئِمَّةُ الثلاثةُ إلى أنَّ يَمِينَ المُكْرَهِ لا تَنْعَقِدُ، خِلافًا لأبِي حَنِيفَة». (فِقْهُ السُّنَّة/ 2/ 74).

وتكلم القاضي أبو الطيِّبِ الطبريُّ على الفصل الأول، بأن قال: قد ثَبَتَ أن اليمينَ لا يجوز أن تغيِّرَ صِفَةَ المحلوفِ عليه، ودَلَّلْتُ عليه بما ذكرتُ.

ولنا قولك[1]: «إنما يُوجبُ المنعَ من فعل المحلوفِ عليه، فإذا فعل، فكأنه أَثِمَ» فكأني أدلّك في هذا إلى الإجماع، وذلك أني لا أعلمُ خلافًا للأئمَّةِ أنه إذا حَلَفَ «لا يَشْرَبُ الماءَ» أو «لا يَأْكُلُ الخُبْزَ» أنَّه يجوزُ الإقْدامُ، وأنه لا إثْمَ عليه في ذلك. وهذا القدرُ فيه كِفايَة. والذي يبيِّنُ فسادَ هذا، وأنه لا يجوز أن يكونَ فيه إثْمٌ، هو أن النبيَّ - ﷺ - آلَى من نِسائه، وكفَّر عن يَمِينِه. ولا يجوزُ أن يُنْسَبَ للنبي - ﷺ - أنه فَعَلَ ما أَثِمَ عليه.

وأما الآيَةُ التي اسْتُدِلَّ بها، فقد ثَبَتَ تَأْوِيلُها، وأن المُرادَ بها تَرْكُ اليَمِينِ.

وقوله: «إن هذا يَقْتَضِي حِفْظَ يَمينٍ مَوْجُودَةٍ» فلا يَصِحُّ، لأنَّه يَجُوز أن يُسْتَعْمَل ذلك فِيمَا ليْسَ بِمَوجُود، ألا ترى أنَّهم يَقُولونَ: «احْفَظ لِسَانَكَ» والمرادُ به احْفَظْ كَلَامَك، والكلامُ لَيْسَ مَوجودًا، والدليلُ على أنهم يُرِيدون به: «احْفَظْ كلامَكَ»[2] قولُ الشاعر:

احفَظْ لسانَك لا تَقُولُ فَتُبْتَلَى   إنَّ البلاءَ مُوَكَّلٌ بالمَنْطِق

والذي يدُلُّ على صِحَّتِه ما ذكرتُ مِنَ الشِّعْرِ، وَهُوَ قَوْلُه:

«قليلُ الألَايَا حَافِظٌ لِيَمِينِهِ»

وقولك في ذلك: «أراد به حِفظَ اليمين من الحِنْثِ والمخالفة» فقد ثبت أن ذلك قد بيَّنه في آخر البيت بقوله:

وإنْ بَدَرَتْ مِنِّي الأَلِيةُ بَرَّت

فلا يجوزُ حملُ اللفظ على التكرار، إذَا أمْكَنَ حمْلُه على غير التكرار[3].

وقولك: إن مثل هذا يَلْزَمُكَ في تأويلك» فلا يصحّ، لأن قوله:

«قليلُ الألَايَا حَافِظٌ لِيَمِينِهِ»

---

(1) هكذا في الأصل، وَلَعَلَّهُ: وأما قولك. (2) انظر الميداني: مجمع الأمثال/ 1/ 47.

(3) من المُقَرَّرِ في علم أصول الفقه أنَّ حَمْل اللفظِ على ما يفيد به معنًى جديدًا أفضل مِنْ حَمْله على التأكيد، ما أمكن ذلك.

جملةٌ واحدة، والمُراد به معنًى واحد، والثانِي منهما (وهو قوله: حافظ ليمينه) يفسِّر الأول (وهو قوله: قَليلُ الألَايا)، والذي يدُلُّ عليه أنه لم يَعْطِف أحَدَهما على الآخر، وليْسَ كذلك ما ذكرتُ من الدَّليل فِي المِصْراع الثانِي، لأن هناك اسْتَأْنَفَ الكلامَ، وعَطَفَ على ما قبله بالواوِ، فدلَّ على أن المراد به معنًى غيرُ الأوَّلِ، وهو الحِفظُ من الحِنْثِ والمُخَالَفَةِ، فلا تَتَسَاوَى[1] في الاحتجاج بالبيت.

وما ذكرتَ من الدليل الثاني: «أن اليمين قَدْ يمنَعُ الحِنْثَ» فقد نَقَضْتُهُ باليَمِينِ بِالطَّلاق المعلَّقِ على دخول الدَّار، وهو نَقْضٌ لازِمٌ، وذلك أن وقوعَ الطلاق يُوجِبُ الحِنْثِ كالكفَّارة، من جِهَةِ الحِنْثِ، فإذا كانَ الطلاقُ الواقعُ بالحنث يَسْتَنِدُ إلى اليَمِينِ، فيجبُ ما يتعلَّقُ بِهِ من الضَّمَانُ على شُهُودِ اليَمِينِ، بِحَيْثُ دَلَّك أن تكون الكفَّارة الواجبة بالحنث تستند إلى اليمين، فيتعلق وجوبها بها، فيكون اليمين والحنث بمنزلة الحولِ والنِّصَابِ، حيث كانا سببين في إيجاب الزكاة، إذا وُجد أحدُهما حالَ إخراج الزكاة قبل وجود السَّبب الآخر.

وأما انفصالك عنه «بأن الطلاق مُفْصَحٌ به في لفظ اليمين، فكان واقعًا، وإنما دخل الشرط لتأخير ما أوقعَهُ باليمين» فلا يَصِحُّ، وذلك أنه إذا كان الطلاق مُفْصَحًا به في لفظ الحالف، فَالكَفَّارَةُ في مسألتنا مضمَّنَةٌ في اليمين بالشرع، وذلك أن الشَّرْعَ علَّق الكفَّارة على ما علَّق الحالِفُ بالطلاق الطلاقَ عليه - فيما علّق به الطلاق[2] - بالتزامه وعَقْده، فوجب أن تتعلَّق به الكفَّارةُ في الشرع في اليمين بالله عَزَّ وجَلَّ.

فداخله القاضي أبو الحسن بأن قال: من أصحابنا مَن قال: إنَّ الزكاةَ تَجِبُ بالنصابِ، والحولُ تأجيلٌ، والحقوقُ المُؤَجَّلَةُ يجوز تَعْجِيلُها، كالدُّيونِ المؤجَّلَةِ.

فقال له القاضي أبُو الطيِّب: هذا لا يَصِحُّ، وذلك أن الزكاة لو كانت واجبةً بالنصاب، وكان الحولُ تأجيلاً لها، لوجَبَ إذا مَلَكَ أربعين شَاةً، فعَجَّل منها شاةً قبل الحوْل، وبقي النصابُ ناقصًا إلى آخر الحول، أنْ يُجْزِئَهُ، لأنَّ النصابَ كان موجودًا حالَ الوجوب، ولَمَّا قُلتُم: إذا حال الحَوْلُ، والمالُ بَاقٍ على نُقْصانه عن النصابِ أنَّهُ

(1) هكذا في الأصل، ولعله «فلا نتساوى».
(2) الظاهر أن قوله: «فيما علّق به الطلاقَ» عِبَارَةٌ زَائِدَةٌ.

لا يُجْزِئُهُ، وجعلتُم العِلَّةَ فيه «أنه إذا جاء وقتُ الوجوب، وَليس عنده نصابٌ»، دَلَّ[1] على أن الوجوبَ عند حُلول الحَوْل، لا مِلْكِ النِّصابِ.

وأما دليلُك الثالثُ على هذا الفصل، فَقَدْ بَيَّنَّا بُطْلانَهُ بما ذكرنا مِنْ أنَّ الخاطِىءَ والناسي [تَجِبُ عليهما الكفَّارَةُ، ولا إِثْمَ عَلَيْهِمَا][2].

وقولك: «إن الخَاطِىءَ ـ أيضًا ـ ما وجَبَ عليْه إلا لضرب مِن التفْريط، حَصَل من جِهَتِهِ» لا يَصِحُّ، لأني أُلْزِمُكَ ما لا تفريطَ فيه، وهو الرجلُ إذا رمى، وسَدَّدَ الرَّمْيَ، ورمى، وعَرَضَتْ له ريحٌ، فَعَدَلَتْ بالسَّهْم إلى رجل، فَقَتَلَتْهُ، أو رمى [إلى] دار حَرْب، فأصابَ مُسْلِمًا، فإنَّ الرَّمْيَ مُباحٌ مُطْلَقٌ، والدَّارُ دَارٌ مُبَاحَةٌ، ولِهذا يَجوز مُبَاغَتَتُهم ليْلاً، وَنَصْبُ المَنْجَنِيقِ عَليهم، ولا يلزم التَّحفُّظُ مع إباحةِ الرمي، على الإطلاق، ثم أَوْجَبْنَا عليه الكَفَّارَةَ، فدلَّ على أنه ليس طريقُ إيجابنا الكفَّارةَ ما ذَكَرُوهُ من الإِثم.

ويَدُلُّك على ذلك أن الناسيَ ليس من جِهَته تَفْرِيطٌ، ولا إِثْمٌ، وكذلك مَن اسْتُكْرِهَ، ولهذا قال ـ ﷺ ـ: «عفا الله لأُمتي عن الخطإ، والنسيان، وما اسْتُكْرِهُوا عليه»[3]، ثم أَوْجَبَ عليهم الكفَّارَةَ، فَدَلَّ هذا كله عَلى ما ذكرتُ، على أنه لا اعتبارَ في إيجاب الكفَّارةِ بالإِثْمِ، والتَّفريطِ، ويُبَيِّنُ صِحَّةَ هذا: لو حَلَفَ «لا يُطيعُ الله تعالى» أَوْجَبْنَا عليه الحِنْثَ، والمخالفَةَ، وَأَلْزَمْنَاهُ الكَفَّارَةَ، ومن المُحالِ أن تكونَ الكفَّارَةُ واجبةً لِلإِثْمِ، وتَغْطِيَةِ الذَّنْبِ، ثم نُوجِبُها في المَوْضع الذي نُوجِبُ عليه أن يَحْنَثَ [فِيهِ].

وأمَّا النَّقْضُ فَلَمْ يَجُزْ فيه أَكْثَرُ مِمَّا تَقَدَّمَ.

فأجاب القاضي أبو الحسن الطَّالَقَانِيُّ عَن الفَصْلِ الأول بأن قال: أما ادِّعَاءُ الإجْماعِ، فلا يَصِحُّ، لأن أصْحَابَنَا كُلَّهم مخَالِفُونَ، ولا نَعْرِف إجماعًا دُونَهم.

---

(1) قوله: «دَلَّ...» جوابُ قولِهِ: «ولمَّا قُلْتُمْ...».

(2) أخرجه الطبراني، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي، وغيرهم كابن ماجه بإسناد ضعيف وأبي نعيم الأصبهاني، وابن عدي، بإسناد ضعيف ـ أيضًا ـ وصيغة الحديث لا تختلف إلا في رواية أبي نُعيم وابنِ عَدِيّ من حديث أبي بَكْرَةَ: «رفعَ الله عن هَذِهِ الأُمَّةِ ثلاثًا: الخطأ، والنسيان، والأمر يكرهون عليه».

(3) في الأصل: «اسْتُكْرِهَ عَلَيْه».

وأما «تأويل الآيةِ على تَرْكِ اليَمينِ» فهو مجاز، لأن حِفْظَ اليمينِ يقتضي وجودَ اليمين.

وقولهم: «احْفَظْ لِسَانَكَ»[1] إنَّما قالوه لأنَّهُمْ أَمَرُوه بحِفظِ اللِّسان، واللِّسانُ موجودٌ. وهٰهنا اليمينُ التي تَأَوَّلْتَ الآيَةَ عليها غَيْرُ موجودةٍ.

وما ذكروه من الشعر، فَقَدْ ذَكَرْتُ أنه مُشْتَرَكُ الاحْتِجاج.

وما ذكروه من العَطْفِ، فَلَا يَصِحُّ، لأنه يجوزُ الجمعُ بالواو، كما يجوزُ بِغَيْرِهَا.

وأما الدليل الثاني فلا يَلْزَمُ عليه ما ذَكَرْتَ من اليمينِ بالطَّلاق، وذلك أن الإيقاعَ هناك باليمين، ولذا أَفْصَحَ به في لَفْظِ اليمِينِ، وأَفْصَحَ به شُهودُ اليمينِ، وأما الدُّخولُ فَهُوَ شَرْطٌ يُوجِبُ التأخِيرَ، فإذا وُجِدَ الشَّرْطُ وَقَعَ الطلاقُ باليمين، ويكون كالمَوْجودِ حُكْمًا في حالِ الوُقوعِ، وهو عند الشَّرْط، ولهذا عَلَّقْنا الضَّمانَ عليْه.

وأما في مسألتنا فإن لَفْظَ اليمينِ لا يُوجِبُ الكفَّارةَ، ألا ترى أنه لو قال: «أَلْفَ سَنَةٍ واللهِ لأَفْعَلَنَّ كذا» لم تَجِبْ عليه كَفَّارَةٌ، وإذا لم يَكُن في لفظه ما يُوجِبُ الكفَّارةَ، وَجَبَ أن نَقِفَ إيجَابَها على ما تعلَّقَ [به] المَنْعُ منه، وَهوَ الحِنْثُ، والمُخالَفَةُ.

وأما مسألة الزكاةِ فلا تَصِحُّ، لأنه يجوز أن يكونَ الوُجوبُ بِمِلْكِ النِّصابِ، ثم يَسْقُطُ هذا الوُجوبُ بنُقْصان النِّصابِ في آخر الحَوْلِ. وَمِثْلُ هَذَا لا يَمْتَنِعُ على أصولنا، ألا ترى أنَّ مَن صلَّى الظُّهْرَ فِي بَيْتِهِ صَحَّتْ صلاتُه، فإذا سعَى إلى الجُمُعَةِ ارْتَفَعَتْ، وورَدَ علَيْه ـ بَعْدَ الحُكْمِ بِصِحَّتِها ـ ما نَقَضَها. كذلك في مسألةِ الزكاة، لا يمتنع أن يكونَ مثلَهُ.

وأما الدليل الثالث فهو صَحِيحٌ، وما ذكروه مِن تَسْدِيد الرَّامِي الرَّمْيَ» إلى دار الحرب فلا يلزم، وذلك أن القاضيَ ـ أعَزَّهُ اللهُ ـ إنْ فَرَضَ الكَلامَ في هذا المَوْضِعِ، فَرَضْتُ الكَلامَ في الغالِبِ مِنْهَا، والعَامُّ الغالِبُ أنَّ القَتْلَ الذِي يُوجِبُ الكَفَّارة لا يكون

(1) وبذلك يكون لفظ اللسان ـ هنا ـ مستعمَلاً في حقيقتِهِ، لكنْ سِيَاق البَيْتِ السابقِ يُرْشِدُ إلى أن الكلامَ هو الذي نُهِيَ عن إطلاقه من غيْر تَحَفُّظ، ولا رَوِيَّة، نظير قول شاعر آخر:

احْفَظْ لِسانَك أيُّها الإنسانُ لَا يَـلْدَغَـنَّـكَ إنَّـه ثُـعْـبـانُ

إلا بِضَرْب مِن التَّفرِيطِ، فإذَا اتَّفَقَ في النادِرِ مَنْ يُسَدِّدُ الرَّمْيَ، ويَتَحَفَّظُ، ثُمَّ يَقْتُلُ مَنْ تَجِبُ الكَفَّارَةُ بقَتْلِهِ، فإنَّ ذَلِكَ نَادِرٌ، والنَّادِرُ مِنَ الجُمْلَةِ يُلْحَقُ بالجُمْلَةِ اعْتِبَارًا بِالغَالِبِ[1].

وأما الناسي ففي حقِّه ضربٌ من التَّفْرِيط، وهو تركُ الحفظ، لأنه كان مَنْ سَبِيلُه أن يَتَحَفَّظَ، فَلا يَنْسَى، فحيث لم يَفْعَل ذَلك، حَتَّى نَسِيَ، فَقَتَل، أوْجَبْنَا عليه الكفَّارةَ تطْهِيرًا له؛ على أنه قَدْ قِيل: إنه كان في شَرْعِ مَنْ قَبْلَنَا «حكمُ النَّاسِي والعامِدِ، والنائِم سَوَاء»، فرحِم الله هذه الأُمَّةَ بِبَرَكةِ النبي - ﷺ -، ورَفَعَ المَأْثَمَ عن النَّاسي، وأَوْجَبَ الكَفَّارَةَ علَيْهِ بَدَلاً عَنِ الإِثْم، فلا يَجُوزُ أن تكونَ الكَفَّارَةُ مَوْضُوعَةً لِرَفْع المَأْثَم.

وأما قوله: «إنه لو حلف أن يطيع الله، فإنَّا نأمُرُه بالحِنْثِ، فلا يجوزُ أن نأْمُرَهُ، ثم نوجِبُ عليهِ الكَفَّارَةَ، على وجْه التَّكْفِيرِ» فلا يصحّ، لأني قد قَدَّمْتُ في صَدْر المسْأَلَةِ من الكَلامِ ما فيه جوابٌ عَن هَذَا، وذلك أن الكفَّارةَ تَجِبُ لتكفير المأثم، غيرَ أنه قد يكونُ من الأيْمان ما نَقْضُها أولى من الوفاء بها، وذلك أن يحلِفَ على ما لا يجوزُ مِن الكُفْر، وَقَتْلِ الوالدَيْن، وغَيْرِ ذلِك من المَعَاصي، فيكونُ الأفْضَلُ ارتكابَ أدْنَى الأَمْرَيْنِ، وهو الحِنْثُ، والمُخالَفَةُ، لأنه يَرْجِعُ من هذا الإثم إلى ما يكفِّره، ولا يرجِعُ في الآخِرِ إلى ما يكفِّره، فيُجْعَلُ ارتكابُ الحِنْثِ أولى، لما في الارتكاب (ارْتكاب إثم الكفر) من الإثْم المُغَلَّظِ والعذابِ الشديدِ، وعلى هذا قوله - ﷺ -: «مَن حَلَفَ على يمينٍ، فرأى غيرَهَا خيرًا منها، فليَأْتِ الذي هو خيرٌ، وليُكَفِّرْ عن يَمِينِهِ».

(1) قال بعض الفضلاء:

وغالبًا غَلِّبْ على ما نَدَرَا وهُوَ شَأْنُ شَرْعِنا فَكَثُرا

مناظـرتان
بين الإمام الشيخ أبي إسحـٰق إبراهيم بن علي الشِّيرَازِي[1] الشافعي وبين الشيخ أبي عبد الله محمد بن علي الدامَغَانِي[2] الحنفي

قال الإمام تاجُ الدين بنُ السُّبْكِيِّ في كتابه «طبقاتُ الشافِعيَّةِ الكُبْرى»: 2/ 494 إلى ص 506: «مناظرةٌ بين الشيخ أبي إسحـٰق الشِّيرَازِيِّ، والشيخِ أبي عبد الله الدَّامَغَاني، وكانا قَدْ اجتمعا في عَزاءٍ، ببغداد:

سُئِلَ الشيخُ أبو إسحـٰق الشيرازيُّ الشافعي عن الذِّمِّيِّ إذَا أَسْلَمَ، هل تَسْقُطُ عنه الجِزْيَةُ لِمَا مَضَى[3]؟ فَمَنَعَ من ذلك؛ وهو مذهبُ الشافعيّ؛ فَسُئِلَ الدليل؛ فَاستَدَلَّ على ذلك بأنه أحَدُ الخَرَاجَيْنِ، فإذا وجَبَ حَالَ الكُفْرِ، لم يُسْقِطْ الإسلامُ أصله كخراج الأرْض.

فقال الشيخ أبو عبد اللهِ محمدُ بن علي بن محمد الدامغاني: «لا يُمْنَعُ أن يكونَ نوعان من الخَراجِ، ثُمَّ يُشْتَرَطُ في أحَدِهِمَا ما لا يُشْتَرَطُ في الآخَرِ، كما أن زَكَاةَ الفِطر وزكاة المالِ نَوعان من الزَّكاةِ، ثم يُشْتَرَطُ في أحَدِهِما النِّصابُ ولا يُشْتَرَطُ في الآخَرِ».

والسؤال الثاني: «لا يُمْنَعُ أن يكونَ حَقَّانِ مُتَعَلِّقانِ بالكُفْر، ثم أحَدُهُمَا يَسْقُطُ بالإسلام والآخَرُ لا يَسْقُطُ، ألا ترى أن الاسْتِرْقَاقَ والقَتْلَ حَقَّانِ مُتَعَلِّقانِ بالكُفْرِ، ثم أحَدُهما يَسْقُط بالإسْلام، وهُوَ القَتْلُ، والآخرُ لا يَسْقُطُ بالإسْلامِ، وهُوَ الاسْتِرْقَاقُ.

---

(1) المتوفَّى 476 هـ. (2) المتوفَّى 478 هـ.

(3) قال السيد سابق في «فقه السُّنَّة»: 3/ 115 ـ 116: «وتَسْقُطُ الجِزْيَةُ عمَّن أَسْلَمَ، لحديث ابنِ عباس مرفوعًا: «ليس على المسلم جِزْيَةٌ» رواه أحمد، وأبو داود.
وروى أبو عبيدةَ: أن يهوديًّا أسلم، فطُولِبَ بالجِزْيَةِ، وقيل له: إنَّمَا أسْلَمْتَ تَعَوُّذًا. قال: إن في الإسْلَام معاذًا فَرُفِعَ إلى عُمَرَ ـ رضي الله عنه ـ فقال: «إن في الإسلام مَعاذًا»، وكَتَبَ أنْ لا تُؤْخَذَ مِنْهُ الجِزْيَةُ».

والسؤال الثالث: المَعْنَى في الأصل، أنَّ الخَراجَ يجبُ بِسَبَبِ التَّمَكُّنِ من الانْتِفَاعِ بالأرْضِ، ويجوزُ أن يجبَ بِمِثْلِ هذا السَّبَبِ حَقٌّ عليه في حالِ الإسلام، وهو العُشْرُ، فلهذا جاز أن يبقى ما وجب عليه منه حالَ الكُفْر وليسَ ذَلِكَ هـٰهنا؛ لأنه ليس يجبُ بمثل نِسْبَتِهِ حَقٌّ في حالِ الإسْلام، فلهذا سَقَطَ ما وجب في حال الكُفْرِ».

فقال الشيخ أبو إسحـٰق: على الفصل الأول ـ وهُوَ اعْتِبارُ النِّصَابِ في زَكَاةِ المَالِ، دون زكاة الفِطر ـ ثَلاثَةُ أشْيَاء[1]:

أحَدُها: أن ما ذكرتَ حُجَّةٌ لنا؛ لأنَّ زَكاةَ الفِطْرِ، وزكاةَ المالِ لَمَا كان سببَ إيجابهما الإسْلامُ، والكُفْرُ يُنَافِيهِمَا، كانَ تأثيرُ الكُفْر في إسْقاطِهِما مؤثِّرًا واحدًا، حتى إنه إذا وَجَبَتْ عليه زكاةُ الفِطْرِ، وارْتَدَّ عنها سقطَ عَنْه ذلك، كما إذا وَجَبَتْ عليه زَكاةُ المالِ، ثم ارْتَدَّ، سَقَطَتْ عنه الزَّكاةُ، فكان تأثيرُ الباقِي في إسْقَاطِهِمَا على وَجْهٍ واحدٍ، فكذلك هـٰهنا، لما كَان سَبَبُ الخَرَاجَيْنِ هُوَ الكُفْرَ ـ والإسلامُ يُنَافِيهِما ـ يَجِبُ أن يَكُونَ تأثيرُ الإسلامِ في إسْقاطِهِما واحدًا، وقد ثَبَتَ أنَّ أحَدَهُما لا يَسْقُطُ بالإسْلامِ، فكَذَلك الآخَرُ.

جواب ثانٍ: أن الزكاتين افْتَرَقَتا؛ لأنَّ زكاةَ الفِطْرِ فارَقَتْ سائرَ الزَّكواتِ، في تَعَلُّقِهَا بالذِّمَّةِ[2]، ففارَقَتْهَا في اعْتِبارِ النِّصابِ، وليسَ كَذَلكَ الخَراجان؛ فإنهما سواءٌ في اعْتِبَارِ الكُفْرِ في وُجُوبهما، ومُنافاةِ الإسلامِ لهما، فلو سَقَطَ أحدُهما بالإسلام سَقَطَ الآخَرُ.

جواب ثالثٌ: وهو أن زكاةَ الفِطْرِ لا تَزْدَادُ بزيَادَةِ المالِ، فَلِهَذَا لَمْ يُعْتَبَرْ فيها النصابُ، وليس كذلك سائرُ الزكوات، فإنهما تَخْتَلِف باختلاف المال، وتزدادُ بزيادته؛

(1) يسمى هَذَا النَّوْعُ مِن الاعْتِراضِ بِالقَلْبِ. فسَّرَهُ الآمِدِيُّ فقال: «هُوَ عِبارَةٌ عن بَيَانِ كَوْنِ ما ذكره المُسْتَدِلُّ يَدُلُّ عليه. ثم لا يَخْلُو إما أن يُسَلِّمَ المُعْتَرِضُ أن ما ذَكَرَه المُسْتَدِلُّ من الدَّليل يَدُلُّ له من وَجْه، أو يُبَيِّن أنه لا دَلالة له على مَذْهَبِ المُسْتَدِلّ، ولا مِنْ وَجْهٍ، فإنْ بَيَّنَ أنَّ مَا ذَكَرَهُ لا يَدُلُّ له، وهو دَليلٌ عليه، فهذا قَلَّمَا يُوجَدُ له مِثال فِي غَيْرِ النُّصُوصِ...». (الإحكام في أصول الأحكام/ 4/ 144 ـ 145 ـ انظر «إرشاد الفحول»/ ص 227 ـ المحصول/ 2/ 376 ـ 377).

(2) اتفق الأئمةُ على أنَّ زكاة الفطر لا تَسْقُطُ بالتَّأخير بعد الوُجوب، بل تصيرُ دَيْنًا في ذِمَّةِ مَن لَزِمَتْهُ، حتَّى تُؤَدَّى، ولو في آخِرِ العُمرِ. (فقه السُّنَّة/ 1/ 554).

فلهذا اعتبر فيها النصابُ، وأما حال الخراجين، فإنهما على ما ذكرتُ سَوَاءٌ فوجب أن يَتَسَاويا في الإسْلام.

وأما الفصلُ الثاني: وهو القَتْلُ والاستِرْقَاق، فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن القتل[1] والاسْتِرْقَاقَ جنسانِ مُخْتَلِفان، مع اختلاف الأجناسِ يجوزُ أن تَخْتَلِفَ الأحْكَامُ، فأمَّا في مَسْأَلَتِنا فالخراجان من جنس واحد، يَجِبان بسبب الكُفْر، فلا يجوز أن يَخْتَلِفَ حُكْمُهُمَا.

والثاني: الاسترقاقُ إذا حَصَل في حالِ الكُفر، كان ما بعدَ الإسلام استدامةً للرقّ، وبقاءً عليه، وليس كذلك القتل، فإنه ابتداءُ عقوبةٍ، فجاز أن يختلفا، وأما في مَسْأَلَتِنَا فحَالُ الخَراجَيْن واحدٌ، من اسْتِيفاءِ ما تقدَّم وُجوبُه فإذا لم يسقُطْ أحدُهما لم يَسْقُط الآخَرُ.

وأما الفصل الثالث، وهو المعاوضة، فالجواب عنه في وَجهين:

أحدهما: إن قال: لا أُسَلِّم «أن بمثل سَبَبِ الخراج يجب على المسلم حقٌّ»، فإن الخراجَ إنما وَجَبَ بسَبَب التَّمكُّنِ من الانتفاع مع الكُفْرِ، والعشر إنما لَزِمَ للأرض بحق الله، وهو الإسلام.

والثاني: أنه كان هناك حَقٌّ يَجِبُ بمثل سبب الخَرَاجَ، فيَحْسُن أن يَجْرِيَ عَلَيْهِ الذي في حالِ الإسلام، فلهذا جاز أن يبقى ما تقدَّم وجوبُه في حال الكفر، فكذلك في مسألتنا، يجِبُ بمِثْلِ سَبَبِ الجِزْيَةِ حَقٌّ، حَتَّى يَجْري عليه في حَالِ الإسلام، وهو زكاةُ الفِطْر، فإن الزَّكاةَ وزكاةَ الفطرِ تَجِبُ عن الرَّقَبَة، فَيَجِبُ أن الجِزْيَةَ تجبُ عن الرقبة[2]، وأن يَبْقَى ما وَجَبَ من ذَلِك في حَالِ الكُفْرِ فَلا فَرْقَ بينهما.

(1) يريد أنَّ القتلَ لمَن أسلم ممنوع، بخلاف مَن كان عبدًا (رقيقًا) ثم أسلم، فإن إسلامَه لا يرفع عنه العبودية.

(2) عن ابن عمر قال: «فرض رسول الله ـ ﷺ ـ زكاة الفطر من رمضان صاعًا من تمرٍ أو صاعًا مِّن شَعِير على العَبْدِ، والحُرِّ، والذَّكَرِ، والأُنْثى، والصغير، والكبير من المسلمين» رواه الجماعة. ولأحمد، والبخاري، وأبي داود: «وكان ابنُ عمر يُعْطِي التَّمْرَ، إلا عامًا واحدًا أعوَزَ التمرُ، فأعطى الشعير». وللبخاري: «وكانوا يُعْطُون قَبْلَ الفِطْرِ بِيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْن» (انظر «نيل الأوطار»: 3/ 192.

فقال أبو عبد الله الدَّامَغَانِي، على فصل الزكاة، على الجواب الأول، وهو قال فيه: «إن ذلك حجةٌ، فإنهما يَسْتَوِيَانِ في اعْتِبار الإسلام في حال واحد من الزكاتين، فقال: «لا يَمْتَنِعُ أن يكون الكفرُ يعتبر في كلٍّ واحدٍ من الخراجين، ثم يَخْتَلِفُ حُكْمُهُمَا بعد ذلك في الاستيفاء؛ كما أن زكاة الفِطْرِ، وزكاةَ المَال يَسْتَوِيَان في أن المالَ مُعْتَبَرٌ في حالٍ واحدةٍ فيهما، ثم يختلفانِ في كَيْفِيةِ الاعْتِبَارِ.

فالمعتبَرُ في زكاة الفطر أن معه ما يؤدي؛ فاضلاً عن كفايته عندكم[1]؛ والمعتبر في سائر الزكوات أن يكون مالكًا لِلنِّصاب، فكذلك هٰهنا يجوز أن يَسْتَوِيَ الخراجانِ في اعتبار الكفر في كل واحدٍ مِنْهُما، ثم يَخْتَلِفُ حُكْمُهُمَا عند الاسْتِيفاء، فَيُعْتَبَرُ البقاء على الكفر في أحَدِهِمَا دُونَ الآخَرِ.

وجواب ثانٍ: أن الزكاتين إنما أثر الكفرَ فيهما على وجهٍ واحدٍ؛ لأنهما يَجِبَان على سَبِيلِ العِبَادَةِ، فلا يَجُوزُ اسْتيفاؤُهُمَا بعدَ الكُفْر، لأن الكافرَ لا تَثْبُتُ فِي حَقه العِباداتُ[2]، وليس كذلك في مسألتِنا، فإن الجِزْيَةَ تَجِبُ على سبيل الصَّغار، لأن الله تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: الآية 29]، وبعد الإسلام لم يوجَد الصَّغار، فلا يصحُّ استِيفاؤهما، وكذلك الخراجُ في الأرض لا يجبُ على سبيل الصَّغارِ، ولهذا يجوزُ أن يُوجَدَ باسْمِهِ من المسلمين، وهو الذي ضربه عمر ـ رضي الله عنه ـ على أرْضِ السَّوَادِ[3].

وتكلم على الجواب الثاني عن هذا الفصل، وهو «أن زكاةَ الفِطْر تَتَعَلَّقُ بالذمَّة»، فقال: لا يَمْتَنِعُ أن يَكُونَ أحَدُهما في الذِّمَّةِ، والآخرُ في المالِ، ثم يستويانِ في النصاب، كما أن أرْشَ الجِنَايَةِ يَتَعَلَّقُ بِعَينِ الجَانِي، وزكاةَ الفِطْر تَتَعَلَّقُ بالذِّمَّةِ، ثم لا يُعْتَبَرُ النِّصابُ في واحدٍ منهما، وأيضًا فقد اخْتَلَفَ قَوْلُ الشافعيّ في أن الزكاةَ تَتَعَلَّقُ بالعَيْنِ أو الذِّمَّةِ، فَدَلَّ على أنه ليس العِلَّةُ فيه ما ذَكَرْتَ.

---

(1) قال الشافعيُّ، ومالكٌ، وعَطَاءٌ، وأحمدُ بنُ حنبل، وإسحٰقُ، والمؤيَّدُ بالله من الزَّيْدِيَّةِ: يُعْتَبَرُ في مُخْرِجِ زَكَاةِ الفِطْرِ أن يَكُونَ مَالِكًا لِقُوتِ يَوْمِهِ وَلَيْلَتِهِ. قال الشوكاني: وهذا هو الحق». وعند الحنفية لا بدَّ من مِلْكِ النِّصاب. (نَيْل الأوطار/ 4/ 199 ـ فقه السُّنَّة/ 1/ 552).

(2) بناءً على أنَّ حُصُولَ الشرطِ الشَّرْعِيّ ـ وهو الإيمانُ ـ شرطٌ في صحَةِ التَّكْلِيفِ (ن ظ: إرشاد الفحول/ ص 10 ـ الإبهاج/ 1/ 177).

(3) بِأرْضِ العِراقِ.

وتكلَّمَ على الجوابِ الثالثِ في هذا الفصلِ، وهو «أن الزكاةَ الفطر لا تَزْدَادُ بِزِيَادَةِ المالِ»، فقال: «لمَّا جاز أن لا تزدادَ بِزِيادةِ المالِ، ثم لا يعتبر فيه النصابُ، ثم هذا يَبْطُلُ بما زادَ على نصابِ الدنانيرِ والدراهمِ عندي؛ فإنه يَزْداد المالُ، ثم لا يُعْتَبَرُ فيها النصاب.

وتكلم على الفصل الثاني، وهو: «الاسترقاقُ والقتلُ حَيْثُ قال: إنهما جِنْسان يَخْتَلفان، وهٰهنا جِنسٌ واحد»، فقال: «إنَّهُمَا وإن كانا جِنْسَيْنِ إلا أنهما يَجِبَان بِسَبَبِ الكُفْرِ، وكان يجبُ أن يكونَ تأثِيرُ الإسلام فيهما واحدًا، كما قلنا في الخَرَاجَيْنِ، والثاني أن الخَرَاجَينِ وإن كانا جنسًا واحدًا، فإنه يجبُ أن يُسْتَوْفَيَا في حالِ الإسلام، كالخراجِ الذي وَضعه عمر ـ رضي الله عنه ـ مع الخَراجِ، فهما خَراجان، ثم يَجُوزُ ابتداءُ أَحَدِهِما بَعْدَ الإسْلام، فلا يَجوزُ ابتداءُ الآخَرِ، فكذلك هٰهنا.

وأجاب عن الجواب الثاني في هذا الفصل، وهو: «أن الاسترقاقَ استدامةٌ، والقتلَ ابتداءُ فعل»، فقال: القتلُ والجِزْيَةُ سواءٌ؛ لأن القتلَ قد تقدَّمَ وجوبُه، ولكن بقي بَعْدَ الإسلام الاستيفاءُ، كما وجبت الجزيةُ، وتقدَّم وجوبُها، وبقي الاستيفاء، وإن كان القتلُ لا يجوزُ بَعْدَ الإسْلام، لأنَّهُ ابْتِداءٌ مع ما تَقَدَّمَ وُجُوبُهُ في حالِ الكُفْرِ، فهما سَوَاءٌ.

وتَكَلَّمَ على المُعَاوِضِ: على الجواب الأول، [وهو] «أن العُشْرَ لا يَجِبُ بالسَّبَبِ الذِي يَجِبُ به الخَرَاجُ»، فقال: الخَرَاجُ يَجِبُ بإمكان الانْتِفَاعِ بِالأرْضِ ولذلك لا يَجِبُ فِيمَا لا مَنْفَعَةَ فِيهِ من الأرْضِ، كالمُسْتَغْدِرِ[1]، وما يَبْطُل منه الانتفاعُ به، كما يجب العُشْرُ بإمكان الانْتِفَاعِ، فهما يَجِبَان بسَبَبٍ واحدٍ؛ فإذَا جاز ابْتِدَاءُ أَحَدِهِمَا بعد الإسلام جاز البَقَاءُ على الآخَرِ بَعْدَ الإسلامِ.

وتكلم على الفصل الثاني، وهو «زكاةُ الفِطر»، فقال: الجزيةُ لا تجبُ بالمعنى الذِي تَجِبُ بِهِ زكاةُ الفِطْرِ، لأن زكاةَ الفِطْر تجبُ على سَبِيلِ العِبَادَةِ، والجزيةُ تَجِبُ على وَجْهِ الصَّغَارِ، فَسَبَبُهَا مُخْتَلِفٌ.

فتكلم الشيخُ أبو إسحٰق على الجواب الأول. بأن ذلك حجة لي، فقال: أما قولك: «إنه يجوزُ أن يَشْتَرِكَ الحَقَّانِ في اعْتِبارِ الإسْلامِ، ثم يَخْتَلِفانِ في الكَيْفِيَّةِ

---

(1) اسْتَغْدَرَ المَكَانُ صَارَ فِيهِ غُدْرَانٌ (القاموس/ غدر).

والتفصيلِ، كما استوى زكاة الفِطْر، وزكاةُ المَالِ، في اعتبار المالِ، واخْتَلَفَا في كيفية الاعتبار» فهذا صحيحٌ في اعْتِبَار المالِ، فأما في اعْتبار الدِّينِ فلا يَجُوز أن يَخْتَلِفَا جَازَ الابْتِداءُ والاسْتِيفاءُ، ألا ترى أنَّ زَكاةَ الفِطر خَالَفَتْ سَائِرَ الزَّكَواتِ في التَّفْصيلِ في اعْتِبارِ المَالِ، ثُمَّ الكُفْرُ لَمَّا كان مُبَايِنًا لهما، والإسلام مُعْتَبَرٌ فِيهِمَا، لم يَخْتَلِفْ اعتبارُ ذَلِكَ فيهَا لا فِي الابْتِداءِ، ولا في الاسْتِيفَاءِ، بَلْ إذا زَالَ الإسْلَامُ الذي شُرِطَ في وُجُوبِهِما، أَثَّرَ الكُفْرَ في إسقاطِ كلِّ واحِدٍ منهما، ومنع من استِيفائِهِمَا، فكذلك هٰهنا، لمَّا كان الإسلامُ مُنَافِيًا للخَرَاجَيْنِ، والكفر شَرْطٌ في وُجوبهما، وَجَبَ أن يَكُونَ حَالُهُما واحدًا، فِي اعْتِبَارِ الكُفْرِ في الابْتِداءِ والاستيفاء، كما قلنا في زكاةِ المالِ.

وأما الكلام الثاني، الذي ذَكَرْتَ على هذا، «بأن زكاةَ الفِطْرِ وزَكَاةَ المالِ يَجبانِ على سَبيل العبادةِ، فَنَافَاهُمَا الكُفْرُ، وأن الجِزْيَةَ على سبيل الصَّغَار»، فغير صحيح، لأنه كما تَجِبُ الجِزْيَةُ على سبيل الصَّغار، فخراج الأرض كذلك فإذا نَافَى الإسلامُ أحدَهما، ومَنَعَ من الاستِيفاءِ، لأنه لَيْسَ بحالِ صَغارٍ، وَجَبَ أن يُنَافِيَ الآخَرَ أيضًا، ووجوبُه على سبيل الصَّغار.

والثاني: أنَّا لا نَعْلَمُ أن الجِزْيَةَ تَجِبُ على سبيل الصَّغار، بل هي مُعَاوضَةٌ[1]، ولهذا المعنى تُعْتَبَرُ فِيها المُدَّةُ، كما تُعْتَبَرُ في المُعاوَضاتِ، ولو كان ذَلك صَغَارًا، لم تُعْتَبَرْ فيها المُدَّةُ، كما تُعْتَبَرُ في الاسترْقاقِ، والقَتْلِ، ويَدُلُّ عليه أنَّهَا تَجِبُ في مُقابَلةِ مُعَوَّضٍ لهم، وهو الحَقْنُ، والمُسَاكَنَةِ في دارِ الإسلام، وما سُلِّمَ[2] لهم معوَّضه، دلَّ على أنه يَجِبُ على سَبِيلِ العِوَضِ.

وأما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبَة: الآية 29]، فقد قيل في التفسير: إن المُرادَ به أنَّهم مُلْتَزِمُونَ لأحكام الإسلام.

---

(1) قال السيد سابق: «وقَدْ فَرَضَ الإسلامُ الجِزْيَةَ على الذِّمِّيِّين في مُقابِلِ فَرْضِ الزَّكَاةِ على المسلمين، حَتَّى يَتَساوَى الفَرِيقانِ، لأن المسلمينَ والذِّمِّيِّينَ يَسْتَظِلُّونَ برَايَةٍ واحِدَةٍ، ويَتَمَتَّعُونَ بِجَمِيع الحُقوقِ، ويتمَتَّعون بمَرافق الدولة بنسبة والدة. ولذلك أوجب الله الجزيةَ للمسلمين نظيرَ قِيَامِهِمْ بالدِّفاع عن الذِّمِّيِّين، وحِمايَتِهم في البِلاد الإسْلامِيَّةِ التي يُقِيمُونَ فيها. ولهذا تَجِبُ ـ بَعْدَ دَفْعِها ـ حِمايَتُهم والمُحافَظَةُ عليهم، وَدَفْعُ مَنْ قَصَدَهُمْ بِأَذًى». (فقه السُّنَّة/ 3/ 112).

(2) هكذا في الأصل. ولعله «ولَمَّا سُلِّمَ».

والثالث: أن الصَّغارَ إنَّمَا يُعْتَبَرُ في الوُجوب، فأما في الاسْتِيفاءِ فلا يُعْتَبَرُ؛ ألَا تَرَى أنَّهُ لَوْ ضَمِنَ عَنْهُ مُسْلمٌ، جاز أنْ يَسْتَوْفِيَ عَنْهُ، وإن لم يَجِبْ على المُسْلِمِ في ذَلِكَ صَغَارٌ، فَدَلَّ على بُطْلانِ ما قالوه، وأيضًا فإنَّ الصَّغارَ قَدْ يُعْتَبَرُ في إيجابِ الشَّيْءِ، ولا يُعْتَبَرُ في اسْتِيفائه، كما أنَّ الحُدُودَ تَجِبُ على سبيل التَّنْكيل بالمعاصي[1]. ولهذا قال الله تبارك وتعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [المائدة: الآية 38]، فذكر النَّكال عَقِيبَ ذِكْرِ الحَدِّ، كما ذكر الصَّغار عَقِيبَ ذِكْرِ النَّكَالِ[2]، فقد رُوِيَ عنه ﷺ أنه قال: «التَّائِبُ من الذَّنْبِ كَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ» فكذلك هـٰهنا.

وأمَّا الكَلامُ عن الجَوَابِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الفَصْلِ؛ وهو «أن زكاةَ الفِطْرِ تَتَعَلَّقُ بِالْعَيْنِ»، فصحيحٌ، ومَا ذَكَرْتَ من «التَّفْصِيلِ» فلا يَلْزَمُ، لأني لم أقُلْ: إن كُل حَقٍّ يَتَعَلَّقُ بالعَيْنِ يُعْتَبَرُ فيه النِّصَابُ، وإنَّما قُلْتُ: إن الزكاة إذا تَعَلَّقَتْ بالعَيْنِ اقْتَضَتْ النِّصابَ، وزكاة الفطر تخالف سائر الزكوات في تعلّقها بالعين، فخالفتها في اعْتبار النِّصابِ، فلا يَلزَمُ عليه سائرُ الحُقوق.

وأما قولك: «إن النِّصابَ مُعْتَبَرٌ في سَائِرِ الزَّكَوَاتِ مِنْ غَيْرِ اخْتِلافٍ، وفي تَعَلُّقِ الزَّكَاةِ بالعَين قولان»، فغيرُ صحيح؛ لأن القوة[3] به فاسدٌ، وبهذا يُسْتَدَلّ على فَسادِهِ، لأنَّهُ لو كانَ تَعَلَّقَ بالذِّمَّة لما اعتُبِرَ فيه النِّصَابُ.

وأما الجوابُ الثالث عن هذا الفصل [وهو] ـ «أن زَكَاة الفِطْرِ لا تَزْدادُ بِزيادَةِ المالِ، وسائِرُ الزكوات تزداد بزيادَةِ المَالِ» ـ فهُوَ صَحيحٌ، ومَا ذَكَرْتَ من «أنه لو كان ذلك صحيحًا لَمَا اعْتُبِرَ فيه وجودُ صاعٍ فاضِلاً عن الكِفايَةِ» ـ فَبَاطِلٌ: لأنَّهُ يُعْتَبَرُ فيه النِّصابُ، ولا يَزْدَادُ بِزِيَادَةِ المال.

وأما قولك: «إنه يَبْطُلُ هَذَا بما زَادَ على نِصابِ الأَثْمانِ، والعُشْر»، فلا يَلْزَمُ؛ لأني [ما] جعلتُ ذلِكَ عِلَّةً في اعتبار النِّصَابِ الثاني، إلَّا لدَفع الضَّررِ فيما يَدْخُلُ الضررُ فيه، وهو تبعيضُ الحيوان، والمشاركة فيه، وهذا لا يوجَد في الحبوبِ، ولا في العينِ، فسَقَطَ اعْتِبَارُه.

---

(1) هكذا في الأصل. ولعله «بالْعَاصِي».
(2) هكذا في الأصل. ولعله «ذِكْرِ الجِزْيَةِ».
(3) هكذا في الأصل. ولعله «لأنَّ القَوْل به».

وأما الكلامُ في الفصل الثاني وهو «الاسترقاقُ»، فما ذكرته من الجواب: «أن الاسترقاق والقتل جِنسان مُخْتَلِفانِ، وهٰهنا جِنسٌ واحد»، فصحيحٌ، وقولك: «إنهما وإن كانا جنسين إلا أنهما يَجِبان بِسَبَبِ الكُفْرِ، ولولا الكُفْرُ لم يَجِبَا، فكان يجبُ أن يؤثِّرَ الإسلامُ في إسْقاطهما» فغيرُ صحيح، لأنَّهُ وإن كان وُجوبُهما بِسَبَبٍ واحِدٍ، إلا أنّهما حَقّانِ مُخْتَلِفانِ، وإذا اخْتَلَفَت الحُقوقُ يجوزُ أن تَخْتَلِفَ أحكامُهَا، ألا ترى أن الجُمُعَةَ والخُطْبَةَ تجِبَانِ لمعنًى واحد، إلا أنهما لمّا اختَلَفَا في الجِنْسِيَّةِ اخْتَلَفَا في الأحكام[1]، فكذا هنا الاسْتِرْقَاقُ والقَتْلُ وإن وَجَبَا بِسَبَبِ الكُفْرِ إلا أنهما جِنْسَانِ مُخْتَلِفان، فيجوز أن يَخْتَلِفَ حُكْمُهُمَا.

وأما قولك: «إن هذا يَبْطُل بخراج السَّوادِ[2] وجِزْيَةِ الرِّقاب، فإنهما خَراجان لم يَبْتَدِئ أحدُهما بَعْدَ الإسلامِ، ولا يَبْتَدِئ الآخرُ» فخطأ؛ لأني لم أقل: إنما جِنْس واحد سواءٌ، بل قلت: إنهما جنسٌ واحدٌ، وسببُهُمَا الكُفْر، وإنما هو البيعُ

---

(1) وخاصةً عند مَنْ يرى أن الخُطْبَةَ ليستْ مشروعةً لتقومَ مقام الركعتين المنقوصتين من صلاة الظهر، التي تَقُومُ صلاةُ الجمعة مَقَامَهَا.

(2) روى أبو يوسف عن محمد بن إسحـٰق عن الزهري أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ استشار الناسَ في السواد ـ أي أرض العراق ـ حين افتتح، فرأى عامّتهم أن يُقْسَم. وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك. وكان رأي عمر أن يتركه، ولا يقسمه، فقال اللّهمَّ اكفِني بلالاً، وأصحابه، ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك. ثم قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: إنّي قد وجدتُ حُجَّةً. قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦﴾ [الحشر: الآية 6]، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامّة في القرى كلها. ثم قال الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧﴾ [الحشر: الآية 7]، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨﴾ [الحشر: الآية 8]. ثم لم يَرْضَ حتّى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩﴾ [الحشر: الآية 9]. فهذا ـ فيما بلغنا، والله أعلم ـ للأنصار خاصة، ثم لم يرضَ، حتى خلط بهم غَيْرَهُم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾ [الحشر: الآية 10]. فكانت هذه عامّةً لِمَنْ جاء بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعًا، فكيف نَقْسِمُ لهَؤلاء، وندع مَن تخلّفَ بعدهم بغير قسم؟ فأُجْمِعَ على تركه، وجمع خراجه».
(مناع القطان/ تاريخ التشريع الإسلامي/ ص 203 ـ 204).

والإجارةُ، على اختلافِ المَذْهب، وهٰهنا من الخَراجين وجب لحق الكفر، فلم يختلفا.

وأما الجواب الثاني عن هذا الفصل، وهو «أن الاسترقاق استدامةٌ، والقتلَ ابتداءُ عقوبة»، فصحيح، وقولك: إن القَتْلَ استيفاءُ ما تقدم، فغير صحيح، لأني قلتُ: إن القتل ابتداءُ عقوبةٍ، والاسترقاق استدامةٌ، لأنه قد تقدَّم فعل الاسترقاق في حال الكفر، وليسَ كَذَلِك هٰهنا لأنَّهُ كالخَرَاجَيْنِ، استيفاءَ[1] ما تَقَدَّم، وإن جاز أَحَدُهُما جاز الآخَرُ، وليس في القَتْلِ مثلُ هَذَا، ألا ترى أنه لَيْسَ في جِنْسِهِ ما يُسَاوِيهِ في الاسْتِيفاءِ بحقِّ الكُفرِ، ثم بعدَ الإِسْلام، وهٰهنا من جِنْسِهِ ما يستوفي بعد الإسلام، وهُوَ خَرَاجُ الأرْضِ، فَلَو لَمْ يَجُزْ اسْتِيفَاءُ الجِزْيَةِ بعد الإسلام، لوجَبَ أن يقال: لا يجوز استيفاء الخراج.

وأما الفصلُ الثالثُ، وهو المعاوضةُ، فما ذَكَرْت من المنع صحيح، لأن الخراجَ يَجِبُ بسبب الكُفْر، ويُعْتَبَرُ فيه التَّمْكينُ من الانْتِفَاعِ بالأرْضِ، والعُشر يَجِبُ بحَقِّ الإِسْلام، ويُعْتَبَرُ فيه الخراجُ فأحدُهُما لا يجبُ بالسَّبَبِ الذِي يَجِبُ به الآخَرُ، ويدلّ على أنه لا يَصحُّ اجْتِمَاعُهُمَا فِي حالِ الكُفْر، ولا في حالِ الإسلام؛ لأنه في حالِ الكُفْر يَجِبُ الخَرَاجُ، ولا يَجِبُ العُشْرُ، وفي حالِ الإسْلامِ يَجِبُ، ولا يجبُ الخراجُ، فدلَّ على أنهما مُتَنَافِيان، ولا يجوز أن يستدلّ من وجوب أحَدِهِما بَعْدَ الإِسْلامِ على إبقَاء الآخَر بَعْدَ الإِسْلَام.

والثاني: ما ذكرت من زكاةِ الفِطرِ، فهو صحيح في الفرع، لأنه كما يَجِبُ بِسَبَبِ مَنْفَعَة الأرضِ حَقٌّ مُبْتَدَأً على المسلم، فبِسَبَبِ الرَّقبَةِ يجبُ حق مُبْتَدأ على المسلم، وهو زكاةُ الفِطْرِ، وقولك: إن زكاةَ الفِطر على سبيلِ العِبادةِ، والجزيةَ والخراجَ على سبيل الكفر والصَّغَار، فلا يجوز أن يُسْتَدَلَّ بأحدهما بعد الإِسْلام على بقاء الآخر، كذلك يجوز أن يُسْتَدَلَّ بوجوب زكاة الفطر حال الإسلام على بقاء الجزية، والله أعلم.

---

(1) هكذا في الأصل، ولعله «في استيفاء».

مناظرة أيضًا ببغداد،
بين أبي إسحٰق وأبي عبد الله الدامغاني
رضي الله عنهما

قال أبو الوليد الباجي المالكي رحمه الله، وقد شاهد هذه المناظرة، وحضرها: العادةُ ببغداد[1] أن مَن أُصِيبَ بوفاةِ أحد ممَّن يَكْرُمُ عليه، قعدَ أيامًا في مسجد رَبَضِهِ[2]، يُجَالِسُه فيها جيرانُه وإخوانُه، فإذا مَضَتْ أيامٌ، عَزَّوْهُ، وعَزَموا عليه في التَّسَلِّي والعَوْدَةِ إلى عادَتِهِ، من تَصَرُّفِهِ، فتلك الأيامُ التي يقعُدُ فيها في مسجده للعَزَاءِ مع إخْوانِهِ وجِيرَانِهِ، لا تُقْطع في الأغْلَبِ إلا بقراءة القرآنِ، أو بمُناظرةِ الفقهاء في المسائل. فتُوفِّيَتْ زَوْجَةُ القاضي أبي الطيِّب الطَّبَرِي، وهو شَيْخُ الفقهاءِ ذَلِكَ الوقتَ ببغداد، وكَبِيرُهُمْ فاحْتَفَل الناسُ بِمُجالَسَتِهِ. ولم يَكَدْ يَبْقَى أحدٌ مُنْتَمٍ إلى عِلْمٍ إلَّا حَضَر ذلك المَجْلِسَ، وكان مِمَّن حضر ذَلِكَ المجلسَ القاضي أبو عبد الله الصَّيْمَرِيُّ، وكان زعيمَ الحَنَفِيَّةِ وشَيْخَهُمْ، وهو الذي كان يُوَازِي أبا الطَّيِّب في العِلْم، والشَّيْخُوخَةِ، والتَّقَدُّم، فَرَغِبَ جماعَةٌ من الطَّلَبَة إلى القاضيين أن يَتَكَلَّمَا في مسألةٍ من الفِقْهِ، يَسْمَعها الجماعةُ منهما، وتنقلها عنهما، وقلنا لهما[3]: إن أكثَرَ مَنْ في المَجْلِسِ غريبٌ قَصَدَ إلى التَّبَرُّكِ بهما والأَخْذِ عَنْهُما، ولم يَتَّفِقْ لمَن وَرَدَ مُنْذُ أعوام جَمَّةٍ، أن يَسْمَعَ تَنَاظُرَهُمَا، إذ كَانَا قَدْ تَرَكَا ذَلِكَ مُنْذُ أعوامٍ، وفَوَّضَا الأمْرَ في ذلك إلى تلامِيذِهِمَا، ونَحْنُ نَرْغَبُ أن يَتَصَدَّقَا عَلَى الجَمْعِ بكلامِهِمَا في مسألةٍ يُتَجَمَّلُ بِنَقْلِهَا، وحِفْظِهَا، ورِوَايَتِهَا.

فأما القاضي أبُو الطَّيِّبِ، فأظْهَرَ الإسْعَافَ[4] بالإجَابَةِ، وأما القاضي أبُو عبد الله فَامْتَنَعَ مِنْ ذَلك، وقال: مَنْ كانَ له تِلْمِيذٌ مِثْلُ أبي عبد الله ـ يُريد الدَّامَغَانِي ـ لا يَخْرُجُ

---

(1) وذلك في القرن الخامس الهجري. (2) رَبَضُه: مَحلَّتُهُ.

(3) القائل هو الباجي ـ على ما ذكره أبو غدة في كتابه «العلماء العُزَّاب»/ ص 128.

(4) سَعَفَ بحاجته وأسعف: قضاها له. (القاموس/ سعف).

إلى الكَلَام، وها هو حاضِرٌ، مَن أرَادَ أن يُكَلِّمَهُ فَلْيَفْعَل. فقال القاضي أبو الطَّيِّب عند ذلك: وهذا أَبُو إسحٰق من تَلَامِذَتِي، يَنُوبُ عَنِّي، فلما تَقَرَّرَ الأمرُ على ذلك انْتَدَبَ شابٌّ من أهلِ كَازَرُون[1]، يُدْعى أبا الوزير، فسأل أبا إسحٰق الشِّيرازي: الإعسارُ بالنفقةِ هل يوجبُ الخِيارَ للزَّوْجَةِ؟ فأجابه الشيخ: إنه يُوجبُ الخِيارَ، وهو مذهبُ مالكٍ؛ خِلافًا لأبي حنيفة، في قوله: إنه لا يُوجِبُه لها[2]. فطلبَ السائل بالدليل على صِحَّةِ ما ذَهَبَ إليه.

فقال الشيخ أبو إسحٰق: الدليل على صحة ما ذهبتُ إليه، أن النِّكَاحَ نوع مِلْك، يُسْتَحَقُّ به الإنْفاقُ، فوجبَ أن يكون الإعْسار بالإنفاق يؤثِّر في إزَالتِهِ، كَمِلْكِ اليَمِينِ. فَاعْتَرَضَهُ السائلُ باعْتِراضات، ووقَعَ الانْفِصَال عنها.

ثم تناوَلَ الكلامَ على وَجه النِّيَابَةِ عنه ـ وهو الذي يسمِّيهُ أهلُ النظر: المذنب ـ الشيخُ أبو عبد الله الدامغاني، فقال: هذا غَيْرُ صَحِيحٍ؛ لأنه لا يُمْنَعُ أن يَسْتَوِيَا في أنَّ كُلَّ وَاحِدٍ منهما يُسْتَحَقُّ به النَّفَقَةُ، ثُمَّ يَخْتَلِفَانِ في الإزَالَةِ، ألا ترى أن البَيْعَ والنِّكَاح يَسْتَوِيَانِ في أنَّ كل واحِدٍ مِنْهُمَا يُسْتَحَقُّ بِهِ المِلكُ، ثُمَّ فواتُ التَّسْليم بالهَلاكِ في أحَدِهِمَا يُوجِبُ بُطلانَ العَقْدِ؛ وهو البيع، لأنَّهُ إذا هَلَكَ المَبِيعُ قَبْلَ التَّسْليم بطل البَيْعُ، وفي النِّكَاحِ لا يَبْطُل العَقْدُ، وتَنْفُذُ أحْكامُ الزوجيةِ بعد الموتِ، فكذلك في الفرعِ، يجبُ أن يَتَسَاوَيَا في أن كلَّ واحِدٍ منهما يُسْتَحَقُّ به النَّفَقَةُ، ثم العَجْزُ عن الإنْفاقِ في أحد الموضِعَيْن يُوجب الإزَالةَ، وفي الفرع لا

(1) كازرون ـ بتقديم الزاي، وآخره نون ـ مدينة بفارس (= إيران) بين البحر وشيراز (. . .) هي كلها قصور، وبساتين، ونخيل، ممتدة عن يمين وشمال. (معجم البلدان/ كازرون) ليس بجميع فارس أصحُّ هواءً وتُرْبَةً من كازَرُون، وهي مدينة واسعة، خصبة الثمار (. . .) (الكرخي: المسالك والممالك/ ص 78).

(2) قال ابن رشد في كتابه: «بداية المجتهد»: 2/ 52: «وأما الإعسار بالنفقة، فقال مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وأبو عبيد، وجماعة: «يفرق بينهما». وهو مروي عن أبي هريرة، وسعيد بن المسيب. وقال أبو حنيفة والثوري: لا يفرق بينهما. وبه قال أهل الظاهر. وسبب اختلافهم تشبيه الضرر الواقع من ذلك بالضرر الواقع من العُنَّةِ. . .». وقال السيد سابق: «ذهب الإمام مالك والشافعي وأحمد إلى جواز التفريق لعدم النفقة ـ: الضرورية في الغذاء والكساء والسكن في أدنى صورها ـ بحكم القاضي، إذا طلبته الزوجة، وليس له مال ظاهر (. . .) وذهب الأحناف إلى عدم جواز التفريق لعدم الإنفاق، سواء أكان السبب مجرد الامتناع، أو الإعسار، والعجز عنها (. . .). (فقه السُّنَّة: 2/ 314).

يُمْكن نقلُ الملكِ عنه إلى الغَير، فوجب ألّا تجبَ الإزالةُ بالإعْسار، كما يُقال في أُمِّ الولد.

فأجَابَ الشيخُ أبو إسحٰق عن الفَصل الأول بفَصْلَيْنِ:

أحدهما: أنه قال: إن هذا المعنَى ليس بإلزامٍ صَحِيح، لأنّي لم أقل: إنه إذا تساوى المِلْكان في معنًى، وَجَبَ أن يَتَسَاويا في جميع الأحكام، لأن الإمْلاءَ والعُقود تختلفُ أحكامُها، ومُوجبَاتُها، وإنما جمعت بَيْنَهُمَا بهذا المعنى: الذي هُوَ استحقاقُ النفقة، ثم العجزُ عن هذه النفقةِ التي لملك اليمينِ يوجبُ إزالةَ المِلْكِ، فوجَبَ أن يكونَ الآخَرُ مِثْلَهُ.

والثاني: أن النكاحَ إنما خالف البَيْعَ فيما ذَكَرَهُ[1]، لأن المقصودَ به الوُصْلَة[2] والمُصَاهَرَةُ إلى المَوْتِ، فإذا مَاتَ أحَدُهُما فقد تَمَّتْ الوُصْلَةُ، وانتهى العَقْدُ إلى مُتَنَاهٍ، فمن المُحَالِ أن يكونَ مع تَمَامِ العَقْد نَحْكُم بإبْطالِ العَقْدِ، كما تقول في الإجارةِ إذَا عُقِدَتْ إلى أمَدٍ، ثم انْقَضَتْ المُدَّةُ، لم يَجُزْ أن يُقَال: إن الأحكام قَدْ بَطلَتْ[3] بانْقِضاءِ المُدَّةِ، وتَمَامِها، فكذلك النّكاح، وَليس كَذَلِكَ البَيْعُ.

فإن المقصودَ به التَّصَرُّفُ في المعاني التي تُثْبِتُ المِلْكَ: من الاقْتِنَاءِ والتَّصرُّفِ والاسْتِخْدَامِ، فإذا هَلَكَ المَبِيعُ قَبْلَ التَّسْلِيمِ فإنَّ المَعْني المَقْصُودَ قَدْ فَاتَ، فَلِهَذَا يَبْطُلُ.

وأمَّا في مَسْأَلَتِنَا فَالمِلْكَانِ على هَذَا وَاحدٌ في الاسْتَحْقَاقِ للنَّفَقةِ، فإذَا وجَبَتْ الإزَالَةُ في أحدِ المَوْضِعَيْنِ بالعَجْزِ عن الإنْفَاقِ؛ وَجَبَ أن يَكُونَ في المَوْضِعِ الآخَرِ مِثْلُه، وأمَّا المُعَاوَضَةُ التي ذكَرْتَهَا، فَلَا تَصِحُّ، لأنه إن جَازَ أن يُقَالَ في العَبْدِ: إنه يَزُول مِلْكٌ عَنْهُ؛ لأنه تُمْكِنُ إزالةُ المِلْكِ فِيهِ بالنَّقْلِ إلى غَيْرِهِ.

---

(1) لعل الضمير راجع إلى الدامغاني. والمنتظِمُ هو أن يقال: «ذَكَرْتَهُ».

(2) الوُصْلَةُ ـ بضم الواو ـ الاتصالُ، وكل ما اتصل بشيء فما بينهما وُصْلة (القاموس/ وصل).

(3) البطلانُ ـ عند الأُصوليين ـ مُخَالَفَةُ الفِعْلِ ذِي الوَجْهَيْنِ ـ وقوعًا ـ الشرع. وقيل في العبادة عدم إسقاطها القضاء. (حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع/ 1/ 105، وانظر ـ أيضًا ـ الإبهاج في شرح المنهاج/ 1/ 68).

ففي الزَّوْجَةِ أيضًا، يُمْكِنُ إزالة المِلْكِ إلى غَيْرِهِ بالطَّلَاقِ؛ فَوَجَبَ أن يُزَالَ، وعلى هذا تبطل به[1] إذا عَجَزَ الزَّوْجُ عن الوَطءِ؛ فإنه يَثْبُتُ لهَا الخِيار في مُفَارَقَةِ الزوج، وإنْ كَان لا يَصُحُّ المِلْكُ فيها، ألا ترى أنَّا نُفرِّقُ بَيْنَهُمَا بالعُنَّة[2] فكذلك هـٰهنا. فأمَّا الكلامُ في أُمِّ الولد، فإنّا لا نُسَلمُه، فإنَّ من أصحابنا مَن قال: إنه يجبُ إعْتاقُها متى عَجَزَ عن الإنْفاق، فعلى هذا لا نُسَلِّمُهُ. وإنْ سَلمْتُ فالمعنى فيها، أنه لا يُمْكنُهَا أن تَتَوَصَّل إلى تَحْصِيلِ النَّفَقَةِ بِمِثْلِ هذا السَّبَبِ[3]، إذَا أُزِيلَ مِلْكُهُ عَنْهَا؛ وهِيَ هـٰهُنَا يُمْكِنُهَا التوصُّل إلى تَحْصِيلِ النفقةِ بمثل ذلك السَّبَبِ[4]، إذا أُزِيلَ مِلكُهُ عنها، وذلك بأن تَتَزَوَّجَ آخَرَ، وهو بمنزلةِ ما ذكرت من العَبْدِ القِنِي.

فقال له الشيخ أبو عبدِ الله الدَّامَغَانيُّ، على الفصل الأول: إذَا كان قد اسْتَوَيَا في مسألتِنَا في اسْتِحْقَاقِ النَّفَقَةِ بالمِلْكِ في كل واحد منهما، وأوجب ذلك التسوية بَيْنَهُمَا في إزالةِ المِلْك فيهما، لَزِمَكَ أنه قد اسْتَوَى البَيْعُ والنِّكاحُ في أنَّ كُل وَاحِدٍ مِنْهُمَا يُسْتَحَقُّ به المِلْكُ، فوجب أن يَسْتَوِيَا في إبطالِهِ بِفَوَاتِ التَّسْليمِ.

وأما قولك: «إن المَقْصُودَ بالنِّكاحِ هو الوُصْلة، وقد حَصَلَتْ»، فليسَ بصحيح، لأن المقصودَ في النكاح هو الوَطْءُ؛ لأن الزَّوْجَ إنما يَتَزَوَّجَ للاسْتِمْتاع، لا بقصد الوُصْلَةِ من غير اسْتِمْتَاع، وعلى أنه إن كان المقصودُ في النكاح هو الوصلةَ ففي البيع ـ أيضًا ـ هو الملكُ، دون الاقْتِنَاء والاسْتِخْدَامِ، بدليل أنه اشترى أباه يُحْكم بِصِحَّةِ البَيْعِ، وإن لم يحصُل الاسْتِخْدَامُ[5]، ولكن لما حَصَلَ المِلْكُ، حَكَمْنَا بِجَوَازِهِ، وعلى أن في مسألتنا ـ أيضًا ـ النكاحُ مخالفٌ لمِلْكِ اليمين في باب النفقة، ألا ترى أن كلَّ نَفَقَةٍ واجبةٌ في مِلْكِ اليَمِينِ يُسْتَحَقُّ بِها[6] الإزالةُ، وقدْ تَجِبُ في النِّكاحِ نَفَقَاتٌ واجِبَةٌ،

---

(1) هكذا في الأصل، ولعلّه «يَبْطُلُ ـ أي المِلْكُ ـ إذا عَجزَ (. . .).

(2) العُنَّةُ ـ بالضم ـ العَجْزُ عن إتيان النساء، أو عدم إرادةِ ذلك (ن ظ القاموس/ ع ن ن) ـ ذهب الجمهور إلى القول بالتطليق على العِنِّينِ، حتى لقد قال ابن المنذر: إنه إجماع». (بداية المجتهد/ 2/ 52).

(3) وهو الإعتاق. (4) وهو الطلاق.

(5) لا يمكن له استخدام أبيه العبد متى اشتراه، لأنه يعتق عليه.

(6) يريد «يستحق بعدمها الإزالة. . .».

يُحْبَسُ عليها، ولا يُسْتَحَقُّ عليها الإزالةُ، وهي النفقة الماضية[1]، ونفقة الخادم[2]، فدَلَّ ذلكَ على الفَرْقِ بَيْنَهُمَا.

وأما الفصل الثاني، وهي المعاوضة، فهي صحيحة، وقوله: «إن هٰهنا أيضًا يمكن إزالةُ المِلْكِ بالطَّلاق»، فغيرُ صحيح، لأن الطلاقَ إزالةُ مِلْكٍ بغير عِوضٍ، وهذا لا يُوجِبُه العَجْزُ عن النَّفَقَةِ، كما لا يجبُ إعتاقُ عبده للعَجْز عن النفقةِ.

وأما ما أَلْزَمْتَ من «الوطءِ إذا عَجَز عنه الزَّوْجُ»، فليس بصحيح؛ فإن في الوطء لَا يُمْكِنُهَا تحصيلُه، وأما النفقةُ فَيُمْكِنُها تَحْصِيلُهَا بالاسْتِقْراضِ والاسْتِخْدام، وغَيْر ذلك، وتُنْفِقُ على نفسها.

وأما ما قلتَ في أُم الوَلد: «إني لا أُسَلِّمُه». فإنه لا خلافَ أنه لا يَجُوزُ إعْتاقُهَا.

وقولك: «إنه لا يتوصَّلُ إلى مِثْلِهِ بمثل هذا السبب، وهٰهنا يمكنُه التوصّلُ»، غير صحيح؛ لأنه لا يُمْكِنُهَا أن تَتَوَصَّلَ حتى تَنْقَضِي عِدَّتُهَا، وتَتَزَوَّجَ زوجًا آخَرَ، وربما كان الزوجُ الثاني مثل الزوج الأوَّلِ في الفَقْرِ، فَتَرْكُها عند الأولِ أولى.

قال الشيخ أبو إسحٰق، على الفصل الأول: إنما جَمَعْتُ بين المِلْكَيْنِ وجَعَلْتُهُ مؤثِّرًا في باب الإزالة، وهو[3] استحقاقُ النفقةِ في كل واحد منهما، فإذا حصل العَجْزُ، وَوَجَبَت الإزالةُ في أحد المَوْضِعَيْن وجَبَ في المَوْضِعِ الآخَرِ مِثْلَهُ، وليس هذا بمنزلةِ المُساواةِ في البَيْع والنِّكَاحِ، في أن كلَّ واحدٍ منهما يوجبُ المِلْكَ؛ لأَنَّهما وإن تَسَاوَيَا في المِلْك، إلَّا أَنَّهُمَا مُخْتَلِفان في التَّسْلِيم، ألا ترى أنَّ التَّسْلِيمَ مُسْتَحَقٌّ بعد البيعِ، وغيرُ مُسْتَحَقٍّ بَعْدَ النِّكَاح، والذي يَدُلّ عليه أنه إذا باعَ عَبْدًا آبِقًا لم يَصِحَّ

(1) النفقة إذا مضى وقتها، فإنها تكون دَيْنًا في ذمّة الرجل، ولا يفرّق بين المرأة وزوجها بعدم أدائها، وإن طلبت الزوجة بسبب ذلك أن تُطَلَّق، فإنها لا تُستَجاب لذلك. (ن ظ: فقه السُّنَّة/ 2/ 314 ـ في الهامش).

(2) قال ابن رشد: «والجمهور على أن على الزوج النفقة لخادم الزوجة، إذا كانت ممَّن لا تخدُم نفسها، وقيل: بل على الزوجة خدمة البيت (. . .) ولست أعرف دليلاً شرعيًّا لإيجاب النفقة على الخادم إلا تشبيه الإخدام بالإسكان. . .) (بداية المجتهد/ 2/ 54 ـ 55).

(3) قوله وهو (. . .) يعني أنَّ المُؤَثِّرَ هو اسْتِحْقَاقُ النفقة.

العَقْدُ[1]. فَدَلَّ على أنهما مُخْتَلِفانِ في وُجوب التسليم، فجاز أن يختلفا في جواز التسليم. وفي مَسْألتنا استَوَيَا في وجوب النفقة، فَوَجَبَ أن يتساوَيَا في الإزالةِ عند العجز عَنْهَا.

وأما مَا ذكرتُ مِن الفرقِ بين البَيْع والنكاح في المقصودِ؛ وقُلتُ: إن المَقْصُودَ من النكاحِ هو الوُصْلَةُ والمصاهَرَةُ، فإذا فرّق الموتُ بَيْنَهُمَا، فقد حصل المَقْصُودُ، وتَمَّتْ الوُصْلَةُ، فلهذا قلنا: إنه لا يبطل، وفي البيع المقصودُ هو التصرفُ والاقتناءُ، فإذا هلك[2] التسليم، فإن المقصودَ قد فات.

وقولك: «إن الرجلَ يقصِدُ بِالنكاحِ الاستمتاعَ»، فهو صحيحٌ، إلا أنه لا يَمْتَنِع أن يكون له مقاصد أخرى، وليس كذلك البيعُ، فإن عامَّةَ مقاصده قد فاتتْ، بفوات التسليم فافترقا.

وأما ما ذكرتَ من «أن البيعَ، المقصودُ منه أيضًا هو المِلكُ، وقد حصل بدليل أنه يجوز له أن يشتريَ أباه، فيُعْتَقَ عليه»، فهذا نادر وشاذ في باب البيع، والمقصود من البياعات والأشرية ما ذكرت، فلا يجوز إبطال ما وضع عليه الباب بأشَدَّ وأنْدَرَ، على[3] هناك قد حصل المقصودُ، لأن المقصودَ في شراء الوالِدِ أنْ يعتق عليه؛ ولهذا قال ﷺ: «لا يجزي وَلَدٌ والِدًا إلا أن يجدَهُ مملوكًا فيَشْتَرِيَهُ فَيُعْتِقَهُ»، وليس كذلك هٰهنا إذا مات قبل التسليم فإنه لا يحصل المقصود، فافترقا.

وأما قولك في ملك النكاح ـ أيضًا ـ: «أنه مخالفٌ للملك في باب النفقة، بدليل أن كل نفقة واجبةٍ في مِلك اليمين يُزَال بالعَجْزِ عنها المِلْكُ، ولا يزال المِلْكُ في النكاح بكل نفقةٍ واجِبَةٍ، وهي النفقةُ الماضِيةُ ونفقةُ الخَادِمِ»، فغير صحيح، لأن للبر[4] في نفقة الخادم، والنفقةِ الماضيةِ الواجبة، غيرَ أنه لا ضرر في الامتناع من ذلك، فلم يَثْبُتْ لها الخِيَارُ، وعَلَيْهَا ضَرَرٌ من نَفَقَةِ الحالِ، فصارَتْ هذه النَّفَقَةُ مِثْلَ نَفَقَةِ العَبْدِ سواء.

---

(1) لأن من شرط المَبيع أن يكون البائع قادرًا على تسليمه بشكل مباشر؛ أو غيرِ مباشر. ـ والآبق: الهارب.

(2) هكذا في الأصل، ولعله: «فإذا هلك المبيعُ قبل التسليم...».

(3) هكذا في الأصل، ولعله: «على أنه ـ هناك ـ قد حصل...».

(4) هكذا في الأصل، ولم يظهر لي فيه وجه.

وأما المعاوضةُ[1] بما ذكرت، أنه لا يُمْكِنُ إزالةُ المِلْك هٰهنا بالطَّلاق، وقولك: إن الطلاق إزالةُ ملك بِغَيْرِ العِتْقِ، وهو أن يُباع[2]. فلا حاجةَ بنا إلى إزالَةِ المِلْكِ فيه بالعِتْقِ، وليس كذلك في الزَّوْجَةِ؛ فإنه لا يُمْكِنُ إزالَةُ المِلْكِ فيها بالبَيْع، ونَقْلِ المِلْكِ، فَأُزِيلَ بالطَّلاقِ، ولهذا قلتُ في أم ولد: إنه لمَّا لم يُمْكِنْ إزالةُ المِلْكِ فيها بالبَيْعِ أزَلْنَا ذلك بالعِتْقِ على مذهبِ بعض أصحابِنا، وهو اختيارُ الشيخ أبِي يَعْقُوبَ[3]، وأما ما التَزَمْتُ من الوطء إذا عجز، فهو صحيح، وهو فصل في المسألة.

قال: فإن الذي يَلْحَقُ المرأة في ترك النفقة أعظمُ من الضَّرر في تركِ الجماع؛ فإن الجِماعَ قد تَصْبِر المرأةَ لِفَقْدِهِ، والنَّفَقَةُ لا بُدَّ منها، وبها يَقُومُ البدنُ والنفسُ، ثم قلنا: إنه يُثْبِتُ الخِيارَ، وإنْ كانَ لا يُمْكِن نقلُ المِلْكِ فيها بِعِوَضٍ، فكذلك هٰهنا.

وأما قولُكُم في الجِماع: «لا تَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ إلا بِإزَالَةِ المِلكِ، وهٰهنا تَتَوَصَّلُ إليه بِأنْ تَسْتَقْرِضَ» فغير صحيح؛ فإنه يَلْحَقُهُ الضَّرَرُ بالاسْتِقْرَاضِ، ويُطْلَبُ، ويُحْبَسُ عليه، وإن ألزَمْنَاهَا ذلك يَجِبُ أن نُلْزِمَهَا أن تُكْرِيَ لِنَفْسِهَا وفي ذلك مَشَقَّةٌ عَظِيمَةٌ، ولا يجبُ إلْزَامُهَا.

وأما ما ذَكَرْتَ في أُم الولد، أني لا أُسَلِّمُه»، فهو صحيح، وقولك: إني أَقِيسُ عليه إذا كان لها كسبٌ[4]، فلا يَلْزَمُ؛ لأنها إذا كان لها كَسْبٌ فليس هناك إعْسَارٌ بالنفقةِ؛ فإن كَسْبَهَا يكونُ لمَوْلاها، ويُمْكِنُهُ أن يُنْفِقَ عَلَيْهَا، وفي مسألتِنا عَجْزٌ عن الإنفاق على ما ذكرت.

وأما الفرقُ الذِي ذكرتَ، فهو صحيح، وقولك: «إنها لا تَتَوَصَّلُ إلى تحصيلِ النَّفَقَةِ إلا بانقضاء عدّة، فتتزوج آخر» فغيرُ صحيح؛ لأنه لو كان هذا المعنى[5] لَوَجَبَ

---

(1) ثبوت البَدَلِ.

(2) يبدو في هذه العبارة اضطراب، يؤذِن بوجود كلام ساقط فيها.

(3) لعل المرادَ به هو إسحٰق بن موسى بن عمران الإسفراييني، أبو يعقوب: فقيه شافعي، من الزهّاد. قال السبكي في وصفه: «كان فقيهًا، محدثًا، زاهدًا، ورعًا. ذكره الحاكم (. . .) وقال ـ أعني الحاكم ـ كان أحد أئمة الشافعيين، والرَّحَّالةَ في طلب الحديث. توفي ـ رحمه الله تعالى ـ بإسفرايين، سنة أربع وثمانين ومائتين (284 هـ). (طبقات الشافعية الكبرى/ 1/ 459).

(4) لم يمرّ ذكرُ هذا الكلام. وهذا يدل على أنه قد سقط كلام في هذه المناظرة.

(5) يريد لو كان هذا المعنى معتبرًا.

أنْ يُفَرَّقَ فيها قبل الدخول وبعده، ولأنه إذا كان قبل الدخولِ تتوصل إلى تحصيل النفقة في الحال، فسقط مَا قبْلَهُ، وعلى هذا، إن كان لا يوجِبُ إزالةَ الملكِ لهذا المعنى، فَيَجِبُ أن يكُونَ في الوطء لا يَثبُتُ لها الخِيارُ، فإنها لا تتوصَّل أيضًا ـ إلى تحصيل الجماع حتى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا، وتَتَزَوَّجَ زوجًا آخر، وربما كان الثاني مثل الأول في العَجْزِ عن الجِماع، ولما ثبت أنه يزول المِلْكُ عن الجِماع بَطَلَ مَا قُلْتُمْ. والله الموفِّقُ لِلصَّواب.

مناظرة بين
إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (المتوفَّى)
وبين الشيخ أبي إسحٰق الشيرازي.
وكلاهما من أئمة الشافعية

قال الإمام عبد الوهاب بن علي السبكي في كتابه: «طبقات الشافعية الكبرى»: 2: ص 506 إلى ص 509: «مناظرة بين إمام الحرمين أبي المعالي الجويني وبين الشيخ أبي إسحٰق بنيسابور».

استدلّ الشيخ الإمام أبو إسحٰق ـ رحمه الله ـ بنيسابور، في إجبار البكر البالغة[1] بأن قال: باقية على بكارة الأصل، فجاز للأب تزويجُها بغير إذنها، أصله[2] إذا كانتْ صغيرةً.

فقال السائل: جعلتَ صورةَ المسألة عِلَّةً في الأصلِ، وذلك لا يجوز.

فقال ـ أي الشيخُ الشيرازي ـ: هذا لا يصحُ، لثلاثة أوْجُه:

أحدها: أني ما جعلتُ صورةَ المسألة عِلَّةً في الأصل، لأن صورة المسألةِ تزويجُ البكر البالغةِ من غير إذْنٍ، وعِلَّتِي أنَّها باقيةٌ على بكارة الأصل، وليسَ هذا صورةَ المسألةِ، لأن هذه العلةَ غيرُ مقصورةٍ على البكرِ البالغةِ، بل هي عامَّةٌ في كل بِكْر، ولهذا قِسْتُ على الصغيرةِ.

الثاني: قولُك: لا يجوز أن تُجْعَلَ صورةُ المسألة علَّةً، دعوى لا دليلَ عليها، وما المانعُ من ذلك؟

الثالث: أن العِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ كما[3] أن الأحكامَ الشرعية، ولا يُنْكَرُ في الشرع أن يعلِّقَ الشارعُ الحُكْمَ على الضرورةِ مرة، كما يُعلِّقُ على سَائر الصفاتِ، فلا معنى

---

(1) فيما يخصّ فقه هذا الموضوع انظر السيد سابق: فقه السُّنَّة/ 2/ 197 ـ وما بعدها ـ الكحلاني: سبل السلام/ 3/ 117 ـ وما بعدها ـ ابن رشد/ بداية المجتهد/ 2/ 8 ـ وما بعدها.

(2) يعني أصله المقيس عليه.

(3) هكذا في الأصل، ولعله: «كما الأحكام».

للمَنْع من ذلك، فإن كان عندك أنه لا دليلَ على صِحَّتها، فطالِبْني بالدليل على صِحَّتِها من جِهة الشَّرع.

فقال السائل دُلَّ على صِحَّتها من جهةِ الشَّرْع.

فقال: الدليل على صحَّة هذه العلَّةِ الخبرُ، والنظرُ.

أما الخبرُ، مما رُوِيَ أنه ـ ﷺ ـ قال: «الأَيِّمُ أَحْقُّ بنفسها من وَلِيِّها»[1]، والمراد به الثيِّبُ، لأنه قَابَلَها بالبِكْر، فقال: «والبكر تُسْتَأْمَرُ»[1]، فدلَّ على أن غيرَ الثَّيِّبِ، وهي البكرُ، ليستْ أحقَّ بنفسها، وأقوى طريقٍ تَثْبُتُ به العِلَّةِ نُطْقُ الشارع[2].

وأما النظرُ، فلا خلافَ أن البكرَ يجوز أن يُزوِّجها من غير نُطْق، لِبَكارَتِها، ولو كانت ثَيِّبًا لم يَجُزْ تَزْويجها من غير نُطق، أو ما يقومُ مَقامَ النطقِ عنده، وهو الكِتابَةُ، ولو لم يَجُزْ تَزْويجُهَا إلى الوَلِيِّ لما جاز تزويجُها من غير نُطْقٍ.

اعترضَ عليه الشيخُ الإمامُ أبو المعالي الجُوَيْنِيُّ، فقال: المُعَوَّلُ في الدليلِ على ما ذكرتَ من الخَبر، والنَّظَر، فأما الخبرُ فإنه يَحْتَمِلُ التأويلَ، فإنه يجوزُ أن يكون المرادُ به أن الثَّيِّبَ أحقُّ بنَفْسِها، لأنه لا يُمْلَكُ تَزويجُهَا إلا بالنُّطْقِ، والبِكْرُ بخلافها، وإذا احْتَمَلَ التَّأْويلَ أوَّلْنَاهُ، على ما ذكرتُ، بطريقٍ يوجِب العِلْمَ، وَهُوَ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ للبِكْرِ البالِغَةِ الأسبابُ التي تَسْقُطُ معها ولايةُ الوليّ، وتَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهَا في التَّصَرُّفِ في حَقِّ نَفْسِهَا، لأنَّ المَرْأَةَ إنما تَفْتَقِرُ إلى الوليّ، لعدم استقلالِها بنفسها لِصِغَرٍ، أوْ جُنونٍ، فإذا اجتمعَ فيها الأسبابُ التي تَسْتَغْنِي بها عن وِلاية الوَلِيّ، لم يَجُزْ ثبوتُ الولايةِ عليها في التزويج بغير إذْنِها، ولأنَّ في الخبرِ ما يدُلّ على صِحَّةِ هذا التأوِيلِ، من وَجْهَيْن:

أحدُهُما[3]: أنه ذكر الوليّ، وأطلق، ولم يفصل بين الأب، والجدّ، وغيرهما من الأولياء، ولو كان المقصود ولاية الإجبار لم يُطْلِقْ الولايةَ، لأنَّ غَيْرَ الأب والجدِّ

---

(1) رواه الجماعة إلا البخاري.

(2) من مَسالِكِ العِلَّةِ النَّصُّ، قال الرازي في «المحصول»: 2/ 311: «ونعني بالنص ـ يعني في مسالك العلة ـ مَا تَكُونُ دَلَالَتُه ظاهرةً، سواءٌ كانت قاطِعةً أو مُحْتَمَلَةً...» ـ وانظر ـ أيضًا ـ الشوكاني: إرشاد الفحول/ ص 358 ـ القرافي/ شرح تنقيح الفصول/ ص 390.

(3) ذكر هذا، ولم يَذْكُرِ الثانِيَ.

لا يملكُ الإجْبارَ بالإجماع، فَثَبتَ أنه أرادَ به اعتبارَ النُّطْقِ في حَقِّ الثَّيِّب، وسُقُوطَهُ في حَقِّ البِكْرِ، وقال: «والبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وإذْنُها صُماتها»، فَدَلَّ على أنه أرادَ في الثيِّبِ اعتبارَ النُّطْقِ.

أجاب الشيخ الإمام أبو إسحاق، فقال: لا يجوزُ حَمْلُه على ما ذكرتَ من اعتبار النطق، لأنه ـ ﷺ ـ قال: «والثَّيِّبُ أحَقّ بِنَفْسِهَا»، وهذا يَقْتَضِي أنها أحقُّ بِنَفْسِهَا في العَقْدِ، والتصرُّف، دون النُّطْقِ.

وقوله: «إنه أطْلَقَ الوَلِيَّ» فإنه عمومٌ، فأَحْمِلُه على الأَبِ، والجَدِّ، بدليل التعليلِ الذي ذكره في الثَّيِّبِ، فإنه قال: «والثيِّبُ أحقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا»، وذكر الصفةِ في الحكم تعليلٌ، والتعليلُ بمَنْزِلَةِ النَّصِّ، فيُخَصَّصُ به العُموم[1]، كما يُخصَّصُ بالقياس[2].

وقولك: «إنه ذَكَرَ الصُّماتَ في حَقِّ البِكْر، فدلَّ على إرادَتِهِ النُّطْقَ في حَقِّ الثَّيِّبِ» لا يصحُّ، بَلْ هُوَ الحُجَّةُ عَلَيْكَ، لأنه لمَّا ذَكَرَ البِكْرَ ذَكَرَ صِفَةَ إِذْنِهَا، وأنَّه الصُّمَاتُ، فلو كانَ المرادُ به في الثَّيِّبِ النُّطْقَ لَمَا احْتَاجَ إلى إعادةِ الصُّماتِ في قوله: «والبِكْرُ تُستَأْمَرُ».

وأما قوله[3]: «إن هٰهنا دليلاً يوجب القطع» غيرُ صحيحٍ، وإنما هُوَ قياسٌ على سائرِ الولايات، والقياسُ يُتْرَكُ بالنَّصِّ.

قال الشيخ أبو المعالي: لا تخلو إما أن تَدَّعِيَ أنه نَصٌّ، ودَعْوَاهُ لا تَصِحُّ لأنَّ النَّصَّ[4] ما لا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، فإذا بطلَ أَنَّهُ نصٌّ جَازَ التَّأْويلُ بالدَّلِيلِ الذِي ذكرتُ.

وأما قولك: «إني أحملُ الوليَّ على الأبِ والجدِّ، بدليل التعليلِ الذي ذكره في الخبرِ» فليس بصحيح، لأنَّ ذكرَ الصفةِ في الحكم إنما يكونُ تعليلاً، إذا كان مناسِبًا

(1) التخصيص بالعلة هو التخصيص بالصفة المناسبة للحكم.

(2) انظر مبحثَ تخصيصِ اللفظِ العامِّ بالقياسِ، وما يتعلقُ به من مباحثَ في «شرح الكوكب المنير/ 3/ 377 ـ الإبهاج/ 2/ 188 ـ وما بعدها ـ قواطع الأدلة 1 ـ 190.

(3) يرد أحيانًا ـ هكذا ـ استعمالُ ضمير الغائب. والمنتظم هو ضمير المتكلم.

(4) عُرِّفَ النَّصُّ ـ في أصول الفقه ـ بأنه: «ألا يحتمل اللفظ إلا معنًى واحدًا». وفي اصطلاح الفقهاء: «اللفظ الذي دلالته قوية الظهور». (الإبهاج/ 1/ 214).

للحُكم الذي عُلِّق عليه، كالسَّرِقَةِ في إيجاب القطع. والثُّيُوبَةُ غيرُ مناسبة للحُكم الذي علِّق عليها، وهيَ أحقُّ بنَفْسها، فلا يجوزُ أن تكونَ عِلَّة، ولأنَّ ما ذكرت ليس بقياسٍ، وإنما هو طريقٌ آخَرُ، فجاز أن يُتْرَكَ له التَّعْليلُ.

أجاب الشيخ الإمام أبو إسحٰق، فقال: أما التأويلُ فلا يصحّ دعواه، لأن التأويل[1] صَرْفُ الكَلام عن ظاهره إلى وجهٍ يَحْتَمِله، كقول الرجلِ: «رأيتُ حِمارًا»، ويريدُ به الرجلَ البليدَ، فإن هذا مستعمَلٌ، فجاز صَرْفُ الكلام إليه، فأما ما لا يُسْتَعمَلُ اللفظُ فيه، فلا يَصِحُّ تَأْويلُ اللفظِ إليه، كما لو قال: «رأيت بغلاً» ثم قال: «أردت به رجلاً بليدًا» لم يقبل، لأن البغل لا يُسْتَعْمَلُ في الرجال بحال، فكذلك هٰهنا قوله: «الأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا».

وقولك: «ليس بِتَعْليلٍ لأنه لا يُنَاسِبُ الحكم» لا يَصِحُّ، لأنَّ ذِكْرَ الصِّفة في الحكم تعليلٌ في كلام العرب، ألا ترى أنه إذا قال: «اقطعوا السارق» كان معناه لسَرِقَتِهِ، وإذا قال: «جالِس العُلماءَ»، كان معناه لعلمهم.

وقولك: «إنه إنما يجوزُ فيما يصلُح أن يكون تعليلاً للحكم الذي عُلِّق عليه كالسَّرِقَةِ في إيجاب القطع» لا يَصِحُّ، لأن التعليلَ للحُكم الذي علِّق عليه طريقُه الشرعُ، ولا ينكَرُ في الشرع أن تُجْعَل الثُّيُوبةُ عِلَّةً لإسقاطِ الوِلاية، كما لا يُنْكَرُ أن تُجْعَلَ السَّرِقَةُ عِلَّةً لإيجابِ القَطْعِ، والزِّنا لِلْجَلْدِ.

وقولك: «هذا الذِي ذَكرت ليس بقياس» خطأٌ، بل جعلت استقلالَها بهذه الصفاتِ مُغْنِيًا عن الوِلاية، ولا تَصِحُّ هذه الدَّعْوى إلّا بالإسنادِ إلى الولايات الثَّابِتَةِ في الشرع، والوِلاياتُ الثابتةُ في الشرع إنَّما زَالَتْ بهذه الصفاتِ في الأصل، فَحُمِلَتْ ولايةُ النكاحِ عليها، وذلك يحصُلُ بالقياس، ولو لم يكنْ هذا الأصلُ لما صحَّ لك دعوى الاستقلالِ بهذه الصِّفاتِ، فإنه لا يُسَلَّمُ أن الولايةَ تَثْبُتُ في حَقِّ المَجْنُونِ والصغيرِ بمقتضى العَقْلِ، وإنما يَثْبُتُ ذَلك بالشرع، والشرعُ ما ورد إلا في الأموالِ، فكان حَمْلُ النِّكاح عليه قياسًا، والقياسُ لا يعارِض النَّصَّ.

---

(1) وعُرِّفَ التأويلُ ـ في هذا الشأن ـ أيضًا ـ: «حَمْلُ الظاهرِ إلى المُحْتَمَلِ المَرْجوح بدليل يصيِّره راجحًا». (انظر: إرشاد الفحول/ ص 298).

وقد ثَبَتَ أن الخبرَ نَصٌ، لا يَحْتَمِلُ التأويلَ، فلا يَجُوزُ تَرْكُهُ بالقياس، ولأنَّ هذا طريقٌ يعارضه مِثْلُه، وذلك أنه إذا كانت الأصولُ موضوعةً على ثبوتِ الولايةِ للحاجَةِ، وسُقُوطِها بالاستقلال بهذه الصفات، فالأصول موضوعة على أن النطق لا يعتبر إلا في موضع لا يَثْبُتُ فيه الوِلاية، وقد ثَبَتَ أن النُّطْقَ سقطَ في حَقِّ البِكْرِ، فَوَجَبَ أن تَثْبُتَ الوِلاية.

فقال الشيخُ الإمامُ أبو المعالي: النُّطْقُ سَقَطَ نَصًّا.

فقال الشيخ الإمام أبو إسحٰق: هَذَا تأكيدٌ، لأن سقوطَهُ بالنص دَليلٌ على ما ذكرتُ.

هذا آخِرُ ما جرى بَيْنَهُمَا.

والله أعلم.

مناظرة أخرى بينهما
(أي بين الشيخين المذكورين:
أبي إسحٰق الشيرازي وإمام الحرمين)
في نفس المكان (نيسابور)

قال الإمام ابن السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى»/ 3/ 191 إلى 195 ـ في ترجمة إمام الحرمين المذكور: «مناظرتان[1] اتفقتا بمدينة نيسابور بين إمام الحرمين والشيخ أبي إسحٰق الشيرازي عند دخول الشيخ رسولاً[2] إلى نيسابور نقلتهما من خط الشيخ تقي الدين أبي عمرو بن الصلاح في مجموع له».

سُئِلَ الشيخُ الإمامُ أبو المعالِي الجُويْنِيُّ عمَّن اجتهد في القِبْلَةِ، وصلَّى، ثم تَيَقَّن الخطأ[3].

فاستدلّ فيها ـ أي في المسألة ـ بأنه تَعَيَّنَ له يقينُ الخطأ في شرطٍ من شروطِ الصلاةِ، فلَزِمه الإعادةُ، كما لو تيقَّن الخطأ في الوقت.

اعترض عليه الشيخُ الإمامُ أبو إسحٰقَ الشيرازيُّ بأن قال: لا يجوزُ اعتبارُ القبلةِ بالوقتِ. فإن أمْرَ القِبْلَةِ أخَفُّ مِنْ أمْرِ الوَقْتِ، والدليلُ عليه شَيئان:

أحدُهُما: أن القِبلةَ يجوز تَرْكُها في النافِلةِ في السفرِ، والوقتُ لا يجوزُ تَرْكُهُ في النوافِلِ المؤقَّتَةِ، كصلاةِ العِيدِ، وسُنَّةِ الفَجْرِ، وإن استَوَيَا في كونهما شرطين.

والثاني: أن القبلةَ يجوزُ تَرْكُهَا في الفَرْضِ في شدَّةِ الحَرْبِ، والوقتُ لا يجوزُ تَرْكُه في شدةِ الحَرْبِ في الفَرْضِ.

---

(1) تَقَدَّمَتْ إحْدَاهُمَا.

(2) أرسله إليها الخليفة المُقْتَدِي بأمر الله العبَّاسِي. (طبقات الشافعية الكبرى»: 2/ 485).

(3) قال ابن رشد في «بداية المجتهد»: 1/ 112: «أمَّا الشافعي فزعم أن فرضَه الإصابةُ، وأنه إذا تَبَيَّنَ له أنَّهُ أخطأ أعادَ أبدًا. وقال قومٌ: لَا يُعِيدُ، وَقَدْ مَضت صَلاتُه، مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ أو صلّى بغير اجتهاد. وبه قال مالك، وأبو حنيفة، إلا أنَّ مالكًا استَحَبَّ له الإعادةَ في الوقت...».

فقال الشيخ أبو المعالي: لا خلافَ بين أهل النظر أنه ليس من شرط القياس أن يشابه الفرعَ الأصل من جميع الوُجُوه، وإنما شَرْطُهُ أن يساويَهُ في عِلَّة الحكم، فإذا استَوَيَا في عِلَّة الحُكْمِ، لم يَضُرَّ افْتِرَاقُهُمَا فيما سواها، فإنه لو اعتُبِرَ تَسَاوِيهما في كل شيء، لم يصحَّ القياس[1]، لأنه ما من شيء يُشْبهُ شيئًا في أمر إلا وَيُخَالُفُه في أمر، ثم كونُ أحدِهما أخَفَّ، والآخَرُ آكَدَ لَا يَمْنَعُ الاعْتِبارَ، ألا ترى أنَّا نَقِيسُ الفَرْضَ على النفلِ، والنفل على الفَرْضِ، وإن كان أَحَدُهما أخفَّ، والآخَرُ آكَدَ، ونقيسُ العِبَادَاتِ بعضَها على بعضٍ مع افْتِرَاقِها في القُوَّةِ والضَّعْفِ، ونقيسُ الحقوقَ بعضَها على بعض، وإن كان بَعْضُهَا أَخَفَّ، وبعضها آكَدَ، فكذلك هنا، يجوز أن أعتبرَ القِبلةَ بالوَقْتِ، وإن كان أحَدُهُما آكَدَ، والآخَرُ أخفَّ.

وجواب آخر: أنه كما يجوز تَرْكُ القبلةِ مع العلم في النَّافلة في السفر والحرب، فالوقت ـ أيضًا ـ يجُوزُ تَرْكُهُ في الجمعِ بين الصلاتين في السفر، ولا فارقَ بَيْنَه وبين القبلةِ، بل القبلةُ آكدُ من الوَقْتِ، ألا ترى أنه لو دَخَلَ في صلاةِ الفرضِ قبل دخولِ الوقتِ مع العلم، انْقَلَبَتْ صلاتُهُ نَفْلاً، ولو دخل في الفرْضِ إلى غيرِ القِبْلَةِ لم تنْعَقِدْ نفلاً، فَدَلَّ على أن القِبْلَةَ آكَدُ من الوَقْتِ.

فقال له الشيخ أبو إسحٰق: أما قولك: «إنه ليسَ من شرْط القياسِ أن يُسَاوِي الفرعُ الأصلَ من كلِّ وجهٍ، بل يكفي أن يُسَاوِيَه في عِلَّة الحُكْمِ، ولا يَضُرُّهُ افتراقُهُمَا فيما سِوَاه» يُعارِضُه أنَّ منْ شَرْطِ القِيَاسِ أن يُرَدَّ الفرعُ إلى نظِيرِه، وهذا الأصلُ ليسَ بنظير للفرع، بدليل ما ذَكَرتُ، فَلَمْ يَصِحّ القياسُ، ولأن افتراقَهُمَا فيما ذكرتُ من جواز تَرْكِ القِبلَةِ في النافلة في السَّفَرِ وشِدَّةِ الحَرْب، وأن ذلك لا يجُوزُ في الوقتِ دليلٌ على أنهما لا يَسْتَويان في العِلَّة، لأنهما لو استَوَيَا في العِلة لاسْتَوَيَا في النظير، وإذا لم يستويا في العِلَّة، لم يَصِحَّ القِيَاسُ.

---

(1) للقياس أربعة أركان:
1 ـ الأصل.
2 ـ العلةُ.
3 ـ الفرعُ.
4 ـ الحكمُ.
(انظر المعتمد/ 2/ 189 وما بعده ـ المحصول/ 2/ 236 ـ وما بعده ـ الإبهاج/ 3/ 9 ـ وما بعده).

وقولك: «لِمَ إذا كان أَحَدُهُمَا أخفَّ والآخر آكدَ لم يَجُزْ قياسُ أحدهما على الآخر»؟ لأنه إذا كان أحدُهما آكدَ والآخَرُ أخفَّ دلَّ على أن أحَدَهما ليس بنظيرٍ للآخر، ولا يجوزُ قياسُ الشيءِ على غير نَظِيرِهِ.

وقولك: «إنَّا نقيسُ النفلَ على الفرضِ، وأحدُهما آكدُ، ونقيسُ العبادات بعضَها على بعض والحقوقَ بعضَها على بعض مع اختلافها» غير صحيح، لأنه إذا اتَّفَقَ فيها مثلُ مَا اتَّفَقَ هٰهنا، فأنا أَمْنَعُ القياسَ، وإنما نجيز القياسَ في الجملة، فإذا بلغ الأمرُ إلى التفصيل، وقيسَ الشيءُ على غير نظيره لم أُجوِّزْ ذلك، وهذا كما نقول: إن القياسَ في الجُمْلةِ جائزٌ، ثم إذا اتَّفَقَ منه ما خالَفَ النَّصَّ لم يَجُزْ، ولا نقول: إن القياسَ في الجُمْلَةِ جائزٌ، فوَجَبَ أن يَجُوزَ منه ما اتَّفَقَ منه مُخالِفًا للنَّصِّ.

وقولك: «إنه يكفي أن يَسْتَوِيَا في علّة الحكم، ولا يضُرُّ افتِراقُهُما بعد ذلك» لا يَصِحُّ، لأنه لا يكفي أن يستويا في علة الحكم، غير أني لا أُسَلِّمُ أنهما استويا في عِلَّةِ الحُكْم، لأنَّ افْتِرَاقَهُما فيما ذكرتُ يدلّ على أنهما لم يَسْتَوِيا في عِلَّة الحكم.

وقولك: إنه ليسَ من شرط القياس أن يستوي الأصلُ والفرعُ في جميع الأحكام، لأنه لو شرط ذلك، انسدَّ بابُ القياس» يعارِضُه أنه ليسَ من شرط الفَرْقِ أن يفارقَ الفرعُ الأصل في جميع الأشياءِ، لأنَّهُ لو شُرِطَ ذلك انْسَدَّ بابُ الفَرْقِ، والفرقُ مانع، كما أن القياس جامع.

وقولك: «إنه كما يجوز تَرْكُ القبلة في النافلة في السفر، وشدة الحرب، فكذلك يجوز تَرْكُ الوقتِ في الجمع بين الصَّلاتيْن» لا يصحُّ، لأن تركَ الوَقْتِ في الجَمْع ليس على سبيل التخفيف لموضع العذر، وإنما من سُنَنِ النُسك فلا يَدُلُّ ذلك على التخفيفِ، كما لا يدُلُّ الاقتصارُ في الصُّبحِ على الركعتين على أنها أَضْعَفُ من الظهر، والعصر، وليس كذلك ما ذكرناه من تركِ القِبْلَةِ في النافلة، والسَّفَرِ، والفريضةِ في الحَرْبِ، لأنَّ ذلك أُجيزَ لتخفيف أمرِ القِبْلَةِ في العُذْرِ، فهو كالقصر في الظُّهر، والعصر في السَّفر.

وأما قولك: «إنه إذا دخل في الفَرْضِ قبل الوَقْتِ انعَقَدَ نفلاً، ولو دخل فيه، وهو غير مستقبلِ القِبلَةَ لم تَنْعَقِدْ له الصلاة نفلاً» فإن ما قبل الوقتِ وقتٌ للنَّفْلِ، وغيرُ القِبْلَةِ ليس بموضع النَّفْلِ من غير عُذْرٍ.

فقال الشيخ أبو المعالي: أما قولك: «إني لا أُسَلِّمُ أن هذا عِلَّةُ الأَصْلِ» فهذا من أهم الأسولة، وأجودها، ولكن كان من سبيلك أنْ تطالبني به، وتصرّح به، ولا تكنّي عنه، فلا أقبله بعد ذلك.

وأما قولك: «أنه إن كان ما ذكرت يَسُدُّ بَابَ القياس، لأنه ما من فرع يشابه أصلاً في شيء إلا ويفارقه في أشياء، فما ذكرت - أيضًا - يمنع الفرق، لأنه ما من فرع يفارق أصلاً في شيء إلا ويساويه في أشياء» فصحيح، إلَّا أنَّكَ إذا أردتَّ الفَرْقَ، فَيَجبُ أنْ تُبَيِّنَ الفَرْقَ، وَتَدُلَّ عليه، وتردَّه إلى أصل، ولم تفعلْ ذلك. وإنْ تَرَكْتَ مَا ذَكَرْتَ، واستأنفت فرقًا تَكَلَّمْت عليه.

وأما قولك: إن هذا نظير، لأنه ترك القِبلَة في النافلة في السفر، وفي الفرض في الحرب» فغَيْرُ صحيحٍ، لأنَّ فيما ذكرتَ تُتْرَكُ القِبْلَةُ لعُذْرٍ من جهة العَجْزِ، فجاز أن يَسْقُطَ الفرضُ معه، وهٰهنا تَرْكٌ للاشتباه، وليس التَّركُ للعَجْزِ كالتَّرْكِ للاشْتِبَاهِ، ألا ترى أن الـمُستَحاضَةَ ومَن به سَلَسٌ يُصَلِّيَانِ مع قيام الحَدَثِ، ولو ظن أنه مُتطَهِّرٌ، وصلّى، لم يسقط الفرض.

وأما قولك: «إن ترك الوقت في الجُمَع لحق النُسك على وجه العبادة» فلا يصحُّ، لأنه لو كان لهذا المعنى لوجب إذا أَخَّرَ العَصْر إلى وقتها ألَّا يصحّ، لأنه فعل العبادة على غير وجهها، فدلَّ على أنه على وجه التخفيف لحق العذر.

وجواب آخَرُ من حيث الفقه: أنَّا فَرَّقْنَا بين الوَقْتِ والقِبْلَةِ لأن الحاجَةَ تَدْعُو إلى تركِ القِبلةِ في النَّافلةِ لعُذْر السَّفَرِ، لأنَّا لو قلنا: إنه لا يجُوز تَرْكُ القِبْلَةِ أدَّى إلى تَحَمُّلِ المَشَقَّةِ إن صلَّاهَا، أو تركها، ولا مشقَّة في ترك الوقْت، لأنَّ السُّنَنَ الرَّاتِبَةَ مع الفرائض تابعةٌ للفرائض، فَيُصَلِّيهَا في أوقاتها، وكذلك في شِدَّةِ الحرب، الحَاجَةُ دَاعِيةٌ إلى تَرْكِ القِبْلَةِ، فإنَّا لو ألزمناهم استقبال القبلة أدَّى إلى هَزِيمَتِهِمْ، أو قَتْلِهِمْ، ولا حاجةَ بهم إلى تَرْكِ الوقت، فإنه يُصَلِّيهَا في وَقْتِهَا، وهو يُقَاتِلُ.

فقلت له: أما قولك: إنه كَانَ يَجِبُ أنْ تُطَالِبَنِي بتصحيح العلّة، وتصرِّح، ولا تكنِّي» فلا يصحّ، لأني بالخيار بينَ أن أُطالِبَكَ بتصحيح العلة، وبين أنْ أَذْكُرَ ما يَدُلُّ على فَسَادِها، كَمَا أنَّ القَائِسَ بِالخِيَار بين أن يَذْكُرَ عِلَّةَ المَسْأَلَةِ وبين أن يَذْكُرَ ما يَدُلُّ على العِلَّةِ، والجميع جائز، فكذلك هٰهنا.

وأما قولك: «إنَّ الجَمْعَ لو كان لِلْعِبادَةِ لَمَا جَازَ التأخِيرُ» لا يَصِحُّ، لأنه لا يجوزُ التأخيرُ، لأنه يَفْعَلُهَا في وَقْتِهَا، وتَقْدِيمُهَا أَفْضَلُ، لأنه وَقْتٌ لها على سَبِيلِ القُرْبَةِ، والفَضِيلَةِ.

وأما قولك: «إن تَرْكَ القبلةِ في الحرب للعجز أو المَشَقَّةِ» فلا يَصِحُّ، لأنه كان يجب لهذا العجز أن يُتْرَكَ الوَقْتُ، فتؤخَّرَ الصَّلَاةُ في شِدَّةِ الخَوْفِ، لِيُؤَدِّيَها على حالِ الكمال، وَيَتَوَفَّرَ على القِتَالِ، وَلمَّا لَمْ يَجُزْ تَرْكُ الوقت، وجاز تَرْكُ القِبْلَةِ، دَلَّ على أنَّ فرضَ القِبْلَةِ أَخَفُّ مِنْ فَرْضِ الوَقْتِ، فجازَ أنْ يَكُونَ الاشْتِبَاهُ عُذْرًا في سقوط فرض القبلة، ولا يكونُ عُذْرًا في تركِ الوقت.

وهذا آخرُها.

ثم قال ابنُ السبكي بعد تمامِهَا: «قال ابن الصلاح: نَقَلْتُهَا من خط الشيخ أبي علي بن عمّار، وقال: نقلتُها من خط رجل من أصحاب الشيخ أبي إسحـق، وذكر في آخر الخط أنه كتبها من خط الشيخ الإمام أبي إسحـق. وقوله فيها: «فَقُلْتُ له» هذا حكاية قول الشيخ أبي إسحـق. وهو دليل على أنها نُقِلَتْ من خطه.

قلت: «وقول الشيخ أبي إسحـق في جوابه: «تركُ الوقت في الجُمَع ليس للتخفيف، بل هو من سُنَنِ النُسُكِ» يقتضِي أنه فَهِمَ عن إمامِ الحرمين أنه إنما استَدَلَّ بالجَمْعِ الذِي هو من سُنَنِ النُسُكِ، لا مطلقِ الجمع بين الصَّلاتين في السَّفر، إذْ ذَاكَ على سبيل التخفيفِ، بلا إشكال، وهو فهمٌ صحيح عن الإمام، فإنه لم يُرِدْ سِواهُ، كما يَشْهَدُ به كلامُه في أجْوِبَتِهِ.

ولم يَتَّضِحْ لي وجهُ التخصيصِ بجَمْعِ النُسُكِ، ولِمَ لا وقع الاسْتِدْلال بمُطْلَقِ الجَمْعِ لعُذْرِ السَّفَرِ؟

وينبغِي أن يُتَأَمَّلَ هذا، فإن الشيخيْن ما عَدَلا عن ذلك إلَّا لِمَعْنًى، ولم نَفْهَمْهُ نحن.

حوار بين الإمام الأصولي الفقيه المالكي أبي العباس أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي المصري[1] (المتوفَّى 684 هـ)، والإمام سلطان العلماء الفقيه الشافعي عبد العزيز بن عبد السلام، عز الدين، الدمشقي[2] (660 هـ) في قول بعض الأصوليين: «النهي لا يقتضي التكرار»

....

(1) وُلِدَ سنة 626 هـ بمصر، ونشأ بها، أصله من قبيلة صنهاجة بالمغرب الأقصى، ونسب إلى القرافة، وهي قبيلة بين مصر وبركة الأشراف، لأنه سكنها مدة يسيرة. هذا ما ذكره هو نفسه، في كتابه: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، ونقله العلَّامة جعيط التونسي في أول حاشيته على «تنقيح الفصول»: 1/ 6 ـ 7)، وذكر ابن فرحون في «الديباج» أن سبب نسبته إلى القرافة هو أنه كان إذا خرج من منزله بدير الطين بمصر القديمة ذاهبًا إلى المدرسة مرَّ في طريقه بمقبرة تسمى القرافة، وحدث أن كاتب أسماء الطلبة في ثَبْت سماعهم للكتاب عند الفراغ منه لم يعرف اسمه، وكان حينئذ غائبًا، فأثبته باسم القرافي، فلزمته هذه النسبة، واشتهر بها. (الديباج/ ص 129 ـ بتصرّف)، والقول الأول هو المعتمد. كان القرافي ـ رحمه الله ـ إمامًا، أُصوليًّا، عارفًا بالتفسير، بارعًا في العلوم العقلية، له مصنفات، سارت مسير الشمس، وانعقد على كمالها لسان الإجماع، وتشنّفت بسماعها الأسماع. وكان ذا ذكاء خارق، ومهارة في الصناعة عجيبة. توفي ـ رحمه الله ـ بدير الطين في جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وستمائة (684 هـ). (الديباج/ ص 128 ـ 129 ـ الشيخ أبو غدة/ مقدمة لكتاب «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» للإمام القرافي هذا/ ص 21 وما بعدها.

(2) وُلِدَ بدمشق سنة 577 هـ ونشأ بها، وزار بغداد سنة 599 هـ فأقام شهرًا، وعاد إلى دمشق فتولّى الخطابة، والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع، ولمّا سلّم الصالح إسماعيل بن العادل قلعة «صفد» للفرنج اختيارًا، أنكر عليه ابن عبد السلام، ولم يدْعُ له في الخطبة، فغضب، وحبسه، ثم أطلقه، فخرج إلى مصر، فولّاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء، والخطابة، ومكّنه من الأمر، والنهي. ثم اعتزل، ولزم بيته، ولمّا مرض أرسل إليه الملك الظاهر، يقول: إن في أولادك مَن يصلح لوظائفك. قال: لا. وتوفي بالقاهرة سنة ستين وستمائة (660 هـ). له كتب. وكان من أمثال مصر: «ما أنت إلا من العوامّ، ولو كنت ابن عبد السلام». والذي لقّبه بـ «سلطان العلماء» هو تلميذه: ابن دقيق العيد. كان يحضر السماع، وكان يرقص، وعندما تولّى الخطابة بدمشق، أزال الكثير من بدع الخطباء، ولم يلبس سوادًا ولا=

قال الإمام القرافي المذكور في كتابه: «شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول» ص 169 إلى ص 171: «قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام ـ رحمه الله: إن القائل بأن النهي لا يقتضي التكرار» يلزمه أن لا يوجد عاصٍ البَتَّة في الدنيا بمنهي، وذلك أن النهي ـ عنده ـ لا يقتضي إلا مطلق الترك، كما أن الأمر لا يقتضي إلا مطلق الفعل، فكما يخرج عن عهدة الأمر بفعلٍ ما، في زمان ما، كذلك يخرج عن عهدة النهي بمطلق الترك في زمان ما. وأشد الناس عصيانًا، وفسوقًا، لا بدَّ أن يترك تلك المعصية في زمان ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمان الفرد، فلا يكون عاصيًا، أبدًا، وما رأينا أحدًا في العالم، واظب على معصية، فلم يفتر عنها، إلى أن مات، بل لا بدّ من فترات، ولو لضرورة الحياة من النوم، والاغتداء، وغير ذلك، فلزم السؤال.

قال لي ـ رحمه الله ـ: هذه المسألة تتخرَّج على قاعدة، وهي: أن القاعدة قد يكون عام في مطلق، نحو: «أكرم الناس كلهم في يوم»، أو مطلق في عام، نحو: «أكرم زيدًا في جميع الأيام» أو عامّ في عامّ، نحو «أكرم الناس في جميع الأيام» أو مطلق في مطلق، نحو «أكرم رجلاً في يوم».

إذا تقرَّرت هذه القاعدة، فالقائل بـ «أن النهي يقتضي التكرار» يقول: هو عموم في عموم، أمرٌ بجميع التروك في جميع الأزمان. والذي يقول: «النهي لا يقتضي التكرار» يقول: المطلوب ترك واحد في جميع الأزمان، فهو مطلق قي عام»، فلا يجوز أن يُلابِس المنهي عنه في زمانه، فيتحقق العصيان، حينئذ، بملابسة المنهي، متى وقعت.

فهذه صورة هذه المسألة.

ثم بعد وفاته ـ رحمه الله ـ رأيت أن هذا الجواب لا يتم، لوجهين:

= سجع في خطبته، بل كان يقولها مسترسلاً. وحكاياته في قيامه على الظلمة، وردعهم، كثيرة، وهو أول مَن أدخل درس التفسير في دروسه، ولمّا بلغ السلطان نعيه، قال: «لم يستقر مُلكي إلا هذه الساعة، لأنه لو أمر الناس في بما أراد لبادروا إلى امتثال أمره. وكانت وفاته في جمادى الأولى. (الزركلي/ الأعلام/ 4/ 21 ـ شذرات الذهب/ 5/ 301 ـ 302 الإسنوي/ طبقات الشافعية/ ص 288 ـ 289 ـ وفيه أنه مغربي أصلاً. ـ ابن الملقن/ العقد المذهب/ ص 159 إلى ص 162).

أحدهما: أن هذا التقدير يقتضي أن لا يتحقق مذهب القائل: «إنه يقتضي التكرار» بسبب أن القائل بالتكرار، لا يمكن أن يقول يجمع بين تركين في زمن واحد، لأن الجمع بين المثلين مُحال، بل يقول: إن الثابت في كل زمان إنما هو ترك واحد، وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ، فإن المطلق إذا عمّمناه في الأزمان، لا بد أن يحصل في كل زمان فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر، فهي أمثال تتوالى، فلا يبقى إلا مذهب واحد، فلا يتحقّق المذهبان.

وثانيهما: أن القائلين بعدم التكرار، قالوا في حجتهم: إنه ورد للتكرار، كالسرقة، والزنا، ونحوهما، وورد ـ أيضًا ـ لعدم التكرار، كقول الطبيب للمريض: «لا تأكل، ولا تفصد» أي في هذا الزمن، والمجاز، والاشتراك، خلاف الأصل، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين، وهو مطلق الترك، وهذا يدلّ منهم على أنهم لا يستوعبون الأزمنة بمطلق الترك، لأن المشترك بين بعض الأزمنة المعينة، والتكرار، يجب أن يكون أقل من ذلك البعض المعيَّن، حتى يصدق بدونه، وأعظم أحواله أن يكون مُساوِيًا لأحد القسمين، وهو ذلك البعض المعيّن، فتفسير الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ لا ينطبق على مذهبهم، بمقتضى حجتهم، وظواهر ألفاظهم.

والذي أراه في دفع هذا الإشكال العظيم أن نقول: مطلق الترك مشترك بين جميع الأقسام، والنهي أخصّ منه، وهو مشترك ـ أيضًا، وهو مطلق الترك يفيد كونه لا يقع إلا في أحد هذين النوعين، فكونه بقيد لا يتعدّى النوعين، وهو إما التكرار، أو الزمن المعين، كما في مثال الطبيب، فوجب كون هذا المشترك أخصّ من مطلق الترك. والقاعدة: أن كل مشترك ليس له إلا نوعان، إذا فقد أحدهما، تعيَّن الآخر، كالعدد، ليس له إلا الزوج، والفرد، فإذا تعذَّر الزوج، تعيَّن الفرد، أو الفرد، تعيَّن الزوج، كذلك هٰهنا، إذا فرَّعنا على عدم إفادته التكرار، يكون موضوعًا لهذا المشترك الخاصّ بهذين النوعين، لا أنه موضوع لمطلق الترك، وحينئذ تصحّ جميع هذه المباحث، ويذهب الإشكال بأن نقول: إن وُجِدَ دليل يدلّ على وقت معين، كان التكليف خاصًّا به، ومتى خالف فيه، عصى، ومتى لم يوجد ذلك، تعيَّن النوع الآخر بدليل يعينه، وحينئذ يتعيَّن استغراق الأزمنة، فيعصي بملابسة المنهي عنه في أيّ زمان كان، وإذا عري عن دليل على هذا، وعلى النوع الآخر، كان محتاجًا للبيان، ويجب

تعجيل البيان قبل وقت العمل، فصحَّ المذهب وتحقَّق العصيان من كل عاصٍ في العالم، وانتظام الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب، والمنجم، كما قالوا بقول المنجِّم: «لا يخرج إلى الصحراء، ولا تفصل جديدًا» أي في هذا اليوم[1]، واندفعت الإشكالات كلها».

(1) وهذا الذي ذكره الإمام القرافي يدلّ على أن له مذهبًا ثالثًا، أحدثه، وانفرد به، وذلك أن الجمهور ـ وهم الذين قالوا: النهي يقتضي التكرار، الذي هو دوام الانتهاء عن المنهي عنه ـ ذهبوا إلى أن النهي حقيقة إذا ورد للتكرار، ومجازًا إذا لم يرد له، وهؤلاء هم أهل المذهب الأول الذي يكاد الإجماع يقع عليه، وأما أهل المذهب الثاني ـ وهم الذين قالوا: النهي لا يقتضي التكرار ـ فقد ذهبوا إلى أن النهي لفظ متواطىء يطلق على القدر المشترك بين ما يفيد المرة، وبين ما يفيد التكرار، وهذا مذهب الإمام فخر الدين الرازي، وأتباعه، وطائفة. وأما الإمام القرافي فإنه ذهب ـ كما يُفهَم من كلامه ـ إلى أن لفظ النهي مشترك بين الترك المطلق، والترك المقيد بالزمان، فإذا تعذَّر أحدهما تعيَّن الآخر، وإن التبسا، تعيّن البيان. انظر هذه المسألة في «المحصول: للإمام الرازي/ 1/ 338 ـ الإبهاج: للإمام السبكي/ 2/ 68 ـ الإحكام: للإمام الآمدي/ 2/ 284».

مناظرة بين
الإمام الشافعي والإمام إسحٰق بن راهويه
في مسألة كراء بُيُوتِ مَكَّة[1]

قال الإمام تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى»: 1: 319 ـ والإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في كتابه «مناقب الشافعي»: 1: 213: «رُوِيَ عن إسحٰق بن رَاهَوَيْه أنه قال: كُنَّا بمكَّةَ، والشافعي بها، وأحمد بن حنبل أيضًا بها، وكان أحمد يُجَالِسُ الشافِعِيَّ، وكُنْتُ لا أُجالِسُه فقال لي أحمد: يا أبا يعقوب لِمَ لا تُجالِسُ هذا الرجل؟ فقلتُ: ما أَصْنَعُ به، وسِنُّه قريبٌ من سِنِّنَا؟ كيف أترك ابنَ عُيَيْنَةَ وسائرَ المشايخ لأجله؟! قال: وَيْحكَ، إن هذا يفوتُ وذٰلك لا يَفُوتُ.

قال إسحٰق: فذهبتُ إليه، وتَنَاظَرْنَا في كِراء بُيُوتِ أهْل مَكَّةَ. وكان الشافعي تساهَل في المُناظرة وأَنَا بَالَغْتُ في التَّقْرِيرِ؛ ولما فَرَغْتُ من كَلامِي، وكان معي رَجُلٌ مِن أهْلِ مَرْوَ، فَالْتَفَتُّ إليْهِ وقُلْتُ: «مردك هكذا مردك وإكمالي نسيت» (يقول بالفارسية: هذا الرَّجُلُ لَيْسَ له كَمَالٌ) فعَلِمَ الشافعي أني قلتُ فيه سُوءًا فقال لي: أَتُنَاظِرُ؟ قلت: للمُنَاظَرَةِ جِئْتُ.

قال الشافعي: قال الله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [الحشر: الآية 8]، فَنَسَبَ الدِّيارَ إلى مَالِكِيها أو إلى غير مَالِكِيها؟! وقال النبي ﷺ يوم فَتْحِ مَكَّةَ: «مَن أَغْلَقَ بَابَهُ فهو آمِنٌ، ومَن دخل دار أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِن» فنسب الدِّيَارَ

---

(1) اخْتُلِفَ في جواز كِراء بيوت مكة، فكان عطاء بن أبي رَبَاح يَنْهَى عن الكِراء في الحرم. ورُوِيَ عن مُجَاهد أَنَّهُ قال: مكةُ مُبَاحٌ، لا يَحِلُّ بَيْعُ رِباعِها، ولا إجارةُ بُيُوتِهَا، ورُوِيَ عن ابن عُمَرَ أنه قال: «لا يَحِلُّ بَيْعُ بُيوت مَكَّةَ، ولا إجارَتُهَا». وبه قال الثوري، وأبو حنيفة، وخالفه صاحبُه أبو يوسفَ، واخْتُلِفَ عن محمد. وبالجواز قال الجُمْهُور، واختاره الطحاوي. واختلف النقل في ذلك عن مالك. (فتح الباري/ 3/ 574).

إلى أَرْبابِها، أم إلى غَيْرِ أربابها؟ واشترى عمر بن الخطاب دَارًا للسِّجْنِ من مَالِكٍ أو من غير مالك؟! وقال النبي ﷺ: «وهل ترك لنا عقيل من دار!»[1].

قال إسحٰق: فقلتُ: الدليلُ على صِحَّةِ قولي إن بعض التابعين[2] قال به.

فقال الشافعي لبعض الحاضرين: مَنْ هذا؟

فقيل: إسحٰقُ بن إبراهيم الحَنظلي.

فقال الشافعي: أنت الذي يَزْعُم أهلُ خُراسانَ أنَّكَ فَقِيهُهُم؟

قال إسحٰق: هكذا يَزْعُمُونَ.

فقال الشافعيُّ: مَا أَحْوَجَنِي أن يكون غَيْرُكَ في موضعك، فكُنْتُ آمرُ بعَرْكِ أُذُنَيْه، أقول: قال رسول الله ﷺ وأنت تقول: قال عطاء وطاوس، والحسن، وإبراهيم، وهل لأحد مع رسول الله ﷺ حُجَّةٌ؟!.

فقال إسحٰقُ: اقْرأ: ﴿سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾[3] [الحج: الآية 25].

فقال الشافعيُّ: هَذَا في المَسْجِدِ خَاصَّةً».

وعن داودَ بنِ علي الأصفهانيِّ، أنه كان يَقُولُ: إن إسحٰقَ لم يَفْهَمْ احْتِجاج الشافعيّ؛ فَإنَّ غرضَ الشافعي أن يقول: لوْ كانَتْ أَرْضُ مَكَّةَ مُباحةً للناسِ لكان النبي ﷺ يقول: «أي مَوْضِعٍ أَدْرَكْنَا في دار أيِّ شخْصٍ نزلنا؛ فإن ذلك مُباح لنا» فلما

---

(1) رواه الشيخان.

(2) وقد قال به بعض الصحابة أيضًا.

(3) من تأويل هذه الآية نشأ الخلاف في هذه المسألة، وتمام هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾ [الحج: الآية 25]، وقد اخْتَلَفُوا في تأويل قوله تعالى: ﴿ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾ [البَقَرَة: الآية 144] هنا، هل هو الحرام كله، أو مكان الصلاة فقط؟ واختلفوا ـ أيضًا ـ في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 6]، هل هو في الأمن والاحترام خاصة، أم هو فيما هو أعمّ من ذلك؟ وبواسطة هذا الاختلافِ نشأ الخلاف في هذه المسألة. ونقل عن المالكية أنهم يبنون الخلاف فيها (أي في هذه المسألة) على أمر آخر، وهو أنهم (أي المالكية) على أن مكة فُتِحَت عنوة، واختلفوا هل مُنَّ بها على أهلِها لعِظَمِ حُرْمَتِها أو أُقِرَّتْ للمسلمين؟ ومن ثم جاء الاختلاف في بيع دُورها وكِراءها.
ويظهرُ من وجهٍ آخر أن للاختلافِ في هَذِهِ المَسْأَلَةِ أُسُسًا أُخْرى، كالنُّهوضِ التي استدلّ بها الشافعيُّ في هذه المناظرة، وحديث علقمة بن نصلة الذي قال فيه: «توفي رسول الله ـ ﷺ ـ وأبو بكر، وعُمَرُ، وما تُدْعَى باعُ مكةَ إلا السوائبُ، مَن احْتاج سكن» أخرجه ابن ماجه، وفي إسناده انقطاع، وإرسال. (فتح الباري/ 3/ 574 ـ وما بعدها ـ إرشاد الساري/ 3/ 152 ـ وما بعدها.

لم يقل ذلك، بل قال: «لم يَتْرُكْ لنا عَقيل سَكَنًا» دلَّ ذلك على أن كلَّ مَن مَلَكَ منها شيئًا فهو مَالِكٌ له؛ منعه غيرُهُ أوْ لم يَمْنَعْهُ».

ثم يُحكَى عن إسحٰقَ أنَّهُ كان إذا ذُكِرَ الشَّافِعِيُّ كان يَأْخُذُ لِحْيَتَهُ بِيَدِهِ وَيَقُولُ: «واحَيَايَ من محمَّدِ بْنِ إدْرِيسَ» يَعْنِي في هذه المَسْأَلةِ، ولا سيَّمَا في قوله: «مردك لا كمال نيست».

وفي روايةٍ قال إسحٰق: لما عرفتُ أني أُفْحِمْتُ قُمْتُ.

مناظرةٌ أخرى بينهما
في جِلْد المَيْتَةِ إذا دُبِغَ[1]

أخبرنا المُحَدِّثُ أبو زكريا يحيىٰ بن يوسف بن أبي محمد المقدسي المعروف بابن الصَّيْرفي قراءةً عليه وأنا أسْمَعُ، في سادسِ رجبٍ سنة خمس وثلاثين وسبعمائة بِمِصْرَ، قال: «أخبرنا عبدُ الوهَّاب بن رَوَاج إجازةً، قال: أخبرنا الحافظ أبو طاهر السِّلَفِي سَماعًا عليه، أخبرنا المُبارَكُ بن عبد الجَبار بن أحمد الصَّيْرَفِيُّ؛ ببغداد، قراءةً، أخبرنا أبو الحسَنِ علي بن أحمد بن علي الفالي، أخبرنا القاضي أبو عبد الله أحمد بن إسحٰق بن خربان النَّهَاوَنْدي، أخبرنا القاضي أبو محمد الحسن بن عبد الرحمٰن بن خلاد الرَّامَهُرْمُزِي، حدَّثنا زكريا الساجي، حدَّثني جماعة من

---

(1) اخْتَلَفَ أهْلُ العِلْم في طَهَارَةِ جِلْدِ المَيْتَةِ بالدِّباغ، وَوَصَلتْ أقوالُهم في ذَلِكَ إلى أقْوَالٍ سبعة:
(أحدها): أنه يَطْهُرُ بالدِّباغِ جَمِيعُ جُلودِ المَيْتَةِ إلَّا الكَلْبَ والخِنْزِيرَ، والمتولِّدَ من أحَدِهِمَا. ويَطْهُرُ بالدِّباغ ظاهرُ الجِلدِ، وباطنُه، ويَجُوزُ اسْتِعماله في الأَشْيَاءِ المَائِعَةِ واليَابِسَةِ، ولا فرقَ فيه بين مأكول اللَحم وغيره. وهَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيّ.
(ثانيها): أنه لا يَطْهُر شيء من الجلود بالدباغ. رُوِيَ هذا القول عن عمر، وابنِهِ عبدِ الله، وعائشةَ، وهو أشهر الرِّوايَتَيْنِ عن أحمد، وإحدى الرِّوَايَتَيْنِ عن مالكٍ، ونَسَبَهُ فِي البَحْرِ إلى أكثر العِتْرَةِ.
(ثالثها): أنه يَطْهُرُ بالدِّبَاغِ جِلْدُ مأكول اللَّحْمِ، ولا يَطْهُرُ غَيْرُهُ. قال النووي: وهو مذهب الأوزاعي، وابن المبارك، وأبي ثور، وإسحٰق بن رَاهَوَيْه.
(رابعها): يَطْهُرُ جلودُ جميع المَيْتَاتِ، إلا الخنزيرَ. قال النووي: وهو مذهبُ أبي حَنِيفَةَ.
(خامسها): يَطْهُرُ الجميعُ إلا أنه يَطْهُرُ ظاهرُه دون باطنه، فلا ينتفع به في المائعاتِ. وهو مذهبُ مالك المشهورُ في حِكايَةِ أصحابِهِ عنه. قال الشوكاني: وهو تفصيل لا دَلِيلَ عَلَيْهِ.
(سادسها): يَطْهُر الجَمِيعُ والكَلْبُ والخِنْزيرُ ظاهرًا وبَاطِنًا. قال الشوكاني: قال النووي: وهُوَ مَذْهَبُ داود، وأهلِ الظاهر، وَحُكِيَ عَنْ أبي يُوسُفَ، وَهُوَ الرَّاجِحُ، لأنَّ الأحاديث الواردة في هذا البابِ لَمْ يُفَرِّقْ فِيهَا بَيْنَ الكَلْبِ وَالخِنْزِيرِ، وما عَدَاهُمَا.
(سابعها): أنه يُنْتَفَعُ بجلود الميتةِ، وإن لم تُدْبَغْ، ويجوز استعمالها في المائِعات واليابسات. قال الشوكاني: قال النَّووي: وهو مذهب الزهري، وَهُوَ وَجْهٌ شاذٌّ لبعض أصحابنا، لا تعريجَ عَلَيْهِ، وَلا الْتِفَاتَ إلَيْهِ...». (نيل الأوطار/ 1/ 72 ـ 73 ـ شرح النووي على صحيح مسلم/ 2/ 428 ـ وما بعدها ـ).

أصحابنا: أن إسحٰق بن رَاهَوَيْه ناظر الشافعي، ـ وأحمدُ بن حَنْبل حَاضِر ـ «في جُلُود المَيْتَةِ ـ إذا دُبِغَتْ.

فقال الشافعي: دِبَاغها طُهُورها.

فقال إسحٰق: ما الدَّليلُ؟

فقال الشافعيُّ: حديثُ الزُّهري، عن عُبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن مَيْمُونَةَ: أن النبي ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مَيِّتَةٍ، فقال: «هلَّا انْتَفَعْتُم بِجِلْدِهَا».

فقال إسحٰق: حديث ابن عكيم كَتَبَ إلَيْنَا رَسُولُ الله ﷺ قبل موته بشهر: «لا تَنْتَفِعُوا من المَيْتَةِ بإِهَابٍ، ولَا عَصْبٍ»[1] أشبهَ أنْ يكونَ ناسِخًا لحَدِيثِ مَيْمُونَةَ؛ لأنه قَبْل مَوْتِهِ بِشَهْرٍ.

فقال الشافعيُّ هَذَا كِتابٌ، وذاكَ سَمَاعٌ[2].

فقال إسحٰق: إن النبي ﷺ كتب كِسرى وقَيْصَرَ، وكان حُجَّةً عليهم عند الله.

فسكت الشافعيُّ: فلما سَمِعَ ذَلِكَ أحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ذَهَبَت إلى حَدِيث ابْنِ عكيم، وأفتَى بِهِ. ورجع إسْحٰقُ إلى حَدِيثِ الشَّافِعِيِّ، فَأَفْتَى بِحَدِيثِ مَيْمُونَةَ»[3].

---

(1) رَواه الخمسة (انظر نيل الأوطار/ 1/ 75).

(2) قال الشوكاني: «وخبر ابن عكيم لا يقارِبُ النصوصَ الواردةَ بأن الدّباغ يطهِّر في الجُمْلَةِ ـ في قوتها (أي قوة تلك النصوص) وَصِحَّتِهَا لِيَنْسَخَها. (نيل الأوطار/ 1/ 76).

(3) حديث ميمونةَ رواه الجماعةُ إلا ابن ماجه.

مناظرة بين
الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل
في شأن تارِك الصلاة

قال الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي في كتابه: «طبقات الشافعية الكبرى»: 1: 294: «حُكِيَ أن أحمد ناظرَ الشافعيَ في تاركِ الصَّلاةِ، فقال الشافعيُ: يا أحمد، أتقول: إنه يَكْفُر[1]؟ قال: نعَمْ، قال: إذا كان كافرًا فَبِمَ يُسْلِمُ؟

قال: يقول: لا إلـٰه إلا الله محمدٌ رسولُ الله ـ ﷺ، قال الشافِعيّ: فالرجل مُسْتَدِيم لِهذا القولِ، لم يَتْرُكْه، قال: يُسْلِمُ بأن يُصَلِّي، قال: صلاةُ الكافِرِ لا تصِحُّ، ولا يحكم بالإسلام بها. فانقطع أحمد وسَكَتَ».

حكى هذه المناظرة أبو علي الحسن بن عمّار من أصحابنا، وهو رجل مَوْصِلِي، مِن تلامذةِ فخر الإسلام الشاشِي».

وهذه المناظرةُ نقلها الشيخُ السيدُ سابق في كتابه «فقه السُّنَّة»: 1: 103.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذه المناظرةَ غيرُ صحيحة، لأنها لا تجري على وفق القواعِدِ العَقَدِية للإمام أحمد، والتي منها أن مَن خرجَ من المِلَّة بشيء لا يرجعُ إليها إلا بفعل ضِدِّهِ. وتاركُ الصلاة خرجَ من المِلَّة بفِعْلٍ، وهو ترك

(1) قال الإمام الشوكاني في كتابه «نيل الأوطار»: 1/ 313: «والحقُّ إنه كافر، يُقْتَلُ، أما كفره فلأن الأحاديثَ قد صَحَّتْ [في] أن الشارع سَمَّى تاركَ الصلاة بذلك الاسم، وجعل الحائل بين الرجل وبين جواز إطلاق هذا الاسم عليه هو [ترك] الصلاةِ، فتَرْكُهَا مُقْتَضٍ لجواز الإطلاق، ولا يلزمُنَا شيء من المعارضات التي أوْردها الأوّلون، لأنّا نقول: لا يمنع أن يكونَ بعضُ أنواعِ الكُفْرِ غيرَ مانِعٍ من المغفِرة، واستحقاقِ الشفاعةِ، ككُفر أهل القِبْلَةِ ببَعْضِ الذُّنُوبِ، التي سمَّاها الشَّارعُ كُفْرًا، فلا مُلْجِىءَ إلى التأويلاتِ التي وقع الناسُ في مَضِيقِهَا. وأما أنه يقتل فلأن حديث «أُمِرتُ أن أُقاتل الناس» يقضي بوجوب القتل، لاستلزام المُقاتَلَةِ له...».

الصلاةِ، فكيف يرجع إلى المِلَّةِ بالنطق بالتَّشَهّدِ، وهو قول، وليس بفعل مضاد لما وقع به الخروج من الملة، وهو تركُ الصلاةِ؟!، وعليه فإن هذه المناظرةَ لا تسير على وَفْقِ القاعدةِ المَذْكورَة، التي عليها الإمامُ أحمد، ومن هُنَا شَكَّك البَعْضُ فِي صِحَّتِهَا.

مناظَرَةٌ بين الإمام أبي الطَّيِّب الطَّبريّ والإمام أبي الحسين القُدُوري (بضم القاف: نِسْبَةً إلى قُدورة: قريةٍ من قرى بغداد. وقيل: نسبة إلى بَيْعِ القُدور. واسمه أحمد بن محمد بن أحمد. توفي سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة (428 هـ)

قال الإمام تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن علي السُّبْكِي في «طبقات الشافعية الكُبْرى»: 3: 76 إلى 83: «مناظرة أخرى بين أبي الحسين القُدوري، والقاضي أبي الطيب الطبري:

استدلَّ الشيخ أبو الحسَيْن القُدُورِي الحَنَفِيُّ في المُخْتَلِعَةِ[1] أنه يَلْحَقُهَا الطَّلاقُ بِأَنَّها مُعْتَدَّةٌ مِن طلاقٍ، فجاز أنْ يَلْحَقَها ما بَقِيَ من عدَدِ الطَّلاقِ، كَالرَّجْعِيَّةِ[2].

فَكَلَّمَه القاضِي أَبو الطَّيِّبِ الطَّبَرِيُّ الشَّافِعِيُّ، وأوْرَدَ عَليْه فَصْلَيْنِ: أَحَدُهُما: أنه قال: لا تأثير لقولك: «مُعْتَدَّةٌ من طَلاق» لأن الزَّوْجَةَ ليْسَتْ بِمُعْتَدَّةٍ، ويَلْحَقُهَا الطَّلاقُ، فإذا كانت المُعْتَدَّةُ» والزَّوْجَةُ التي لَيْسَتْ بمُعْتَدَّةٍ في لحاق الطَّلاقِ سواء، ثَبَتَ أنَّ قولَكَ «المُعْتَدَّةُ» لا تأثيرَ له، ولا يَتَعَلَّقُ الحُكْمُ به، ويكونُ تعليقُ الحُكْمِ على كَوْنِها مُعْتَدَّةً كتَعْليقِه على كونِها مُظاهَرًا مِنها، ومُولًى مِنها، ولمَّا لم يَصِحَّ تعليقُ طلاقِها على العِدَّة، كان حالُ العِدَّةِ وما بعدها سواءً، ومَن زعم أنَّ الحُكْمَ يتعلَّقُ بذلك، كان مُحتاجًا إلى دَليل، يَدُلُّ على تَعْلِيقِ الحُكْم به.

---

(1) المرأة المختلعة هي مَن فارقت زَوْجَها بِبَذْلٍ تُحَصِّله له، تَشْتري به منه (أي من زوجها) طلاقها.
ويسمى هذا النوع من الفِراق خُلْعًا، وقد اختُلِفَ فيه هل هو طلاق أو هو فسخ لعقد النكاح.

(2) قال السيد سابق: «المختلِعَةُ لا يَلْحَقُها طلاق، سواء قلنا بأن الخَلْعَ طلاق أو فَسْخ، وكِلاهما يُصَيِّر المرأةَ أجْنَبِيَّةً عن زوجها، وإذا صارت أجْنَبِيَّةً عنه، فإنه لا يلحَقُها الطلاق.
وقال أبو حنيفة: المختلعةُ يَلْحَقُهَا الطلاقُ، ولذلك لا يجوز ـ عنده ـ أن ينكح مع المبثوثة أُختها. (فقه السُّنَّة/ 2/ 327).

وأما الفصل الثاني: فَإِنَّها، (يَعْنِي الرَّجْعِيَّةَ[1]) في الأَصْلِ زوجةٌ[2]، والذي يدُلُّ عليه أنه يَسْتَبِيحُ وَطْأَها مِن غير عَقْدٍ جديدٍ، فجاز أن يَلْحَقَهَا مَا بَقِيَ من عددِ الطَّلاقِ. وفي مَسألتِنا هَذِهِ لَيْسَتْ (يَعْنِي المُخْتَلِعَةَ) بِزَوْجَةٍ، بدليل أنه لا يَسْتَبِيحُ وَطْأَها مِن غَيْرِ عَقْدٍ جَديد، فهي كالمُطَلَّقَةِ قَبْلَ الدُّخولِ.

تكلم الشيخ أبو الحُسَين عن الفَصْلِ الأوَّل بوجهين: أحدهما: أنه قال: لا يَخْلُو القاضِي ـ أَيَّدَهُ اللهُ تَعالى ـ في هذا الفصل من أَحَدِ أَمْرَيْن: إما أن يكونَ مُطالِبًا بتصْحِيح العِلَّة، والدَّلالةِ على صِحَّتِها، فأنَا أَلْتَزِمُ بِذَلِكَ، وأَدُلُّ لصِحَّتِهِ، وَلَكِنَّهُ مُحْتاجٌ أَلَّا يُخْرِجَ المُطالَبَةَ بتَصْحيح العِلَّة والدَّلَالةِ على صِحَّتها مُخْرَجَ المُعْتَرِضِ عليها بِعَدَمِ التَّأثِيرِ، أو يَعْتَرِضَ عَلَيْهَا بالإفْسادِ من جِهَةِ عَدَمِ التَّأْثِيرِ، فإذا كان الإلزامُ على هذا الوجْهِ لمْ يَلْزَمْ، لأَنَّ أَكْثَرَ ما في ذَلك أَنَّ هذه العِلَّةَ لم تَعُمَّ جَمِيعَ المواضِعِ التِي يَثْبُتُ فيهَا الطَّلاق، وأَنَّ الحُكْمَ يجُوزُ أن يَثْبُتَ في مَوْضِعٍ مع عَدَم هذه العِلة. وهذا لا يَجوزُ أن يَكُونَ قادِحًا في العِلَّة مُفْسِدًا لَهَا. يُبَيِّنُ صحَّةَ هذا أَنَّ علَّةَ الرِّبا التِي تُضْرَبُ بِها الأمثال في الأُصول والفروع لا تَعُمُّ جميع المعلولاتِ، لأَنَّا نَجْعَلُ العِلَّةَ في الأَعْيانِ الأربَعةِ الكَيْل مع الجِنْس، ثُمَّ نُثْبِتُ الرِّبا في الأثْمان، مع عَدَم هذِهِ العِلَّةِ، ولم يقل أحدٌ مِمَّن ذَهَبَ إلى أن علَّة الرِّبا معنًى واحِدٍ: إلى أن عِلَّتَكُمْ لَا تَعُمُّ جميعَ المَعْلولاتِ، وَلا تَتَنَاوَلُ جَمِيعَ الأَعْيانِ التي يَتَعَلَّقُ بها تَحْرِيمُ التَّفاضُلِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مُوجِبًا لِفَسَادِهَا، فإذا جازَ لنا بالاتِّفاق مِنَّا وَمِنْكُم أن نُعَلِّلَ الأعيانَ السِّتَّةَ[3] بِعِلَّتَيْنِ[4]، يُوجَد الحُكْمُ مَعَ وُجُودِ كُلٍّ واحِدة منهما، ومع عَدَمِهما،

---

(1) الرَّجْعِيَّةُ هِيَ المُطَلَّقَةُ طلاقًا رَجْعِيًّا. والطلاقُ الرَّجْعِيُّ هو الطلاق الذِي يَمْلِكُ فيه الزوج رجعة زَوْجَتِهِ من غير اخْتِيَارِها، وَمِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ في مَدْخُولٍ بها. (انظر بداية المجتهد/ 2/ 60 ـ فقه السُّنَّة/ 2/ 301 ـ 302).

(2) الطَّلاقُ الرَّجْعِيُّ لا يَمْنَعُ الاسْتِمْتَاعَ بمَن طَلَّقَتْهُ، لأنه لَا يَرْفَعُ عَقْدَ الزواج، ولا يُزِيلُ المِلك، ولا يُؤَثِّر في الحلّ. وهذا مذهبُ جماعةٍ من العلماء. وَذَهَبَ مالك إلى أن وَطْءَ الرَّجْعِيَّة حَرَامٌ، حتى تَرْتَجِعَها، كما لا يجوز له ـ عنده ـ النظر إلى شعرها، أو الخلوّ معها، أو الدُّخولُ عليها إلا بإذنها. «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل المالكي/ 2/ 422 ـ بداية المجتهد/ 2/ 85 ـ فقه السُّنَّة/ 2/ 303.

(3) يعني الأعيانَ الستَّةَ التي يَدْخُلها الرِّبا، وهي: الشعيرُ، والبُرُّ، والتَّمْرُ، والحِنْطَةُ، والمِلْحُ، والنَّقْدَانِ (= الذهب والفِضَّةُ).

(4) اخْتُلِفَ في عِلَّة الرِّبا مَا هِيَ، فَذَهَبَ المالكية إلى أنها اتحادُ الجنس مع الاقتياتِ والادِّخارِ. =

ولَمْ يلتَفت إلى قولِ مَن قال لَنا: إنَّ هَذِهِ العِلَلَ لا تَعُمُّ جَمِيعَ المَوَاضِعِ، فوَجَبَ أن تكونَ قاعدةً، ووَجَبَ أنْ يَكُونَ في مَسأَلَتِنا مِثْلُه.

وما أجاب به القاضِي الجَلِيلُ عن قولِ هذا القائل، فَهُوَ الذي نُجِيبُ به عن السُّؤال الذي ذَكَرَهُ.

وأيضًا فإني أَدُلُّ على صِحَّةِ العِلَّةِ، والذي يَدُلّ على صِحَّتِها أننا أجمعنا على أنَّ الأُصولَ كلَّها مُعَلَّلَةٌ بِعِلَلٍ. وَقَد اتَّفَقْنَا على أن هَذَا الأَصْلَ الذي هو الرجعية مُعَلَّلٌ أيضًا، غَيْرَ أنَّا اخْتَلَفْنَا في عَيْنِها (أي العِلَّةِ)، فَقُلْتُم أَنْتُم: «إنَّ العِلَّةَ فِيهَا بَقَاءُ الزَّوْجِيَّةِ»، وقلنا: «العِلَّةُ وُجودُ العِدَّةِ مِن طَلاق» ومعلوم أنَّا إذا عَلَّلْناه بما ذكرتم من الزَّوْجِية لم يَتعَدَّ، وإذا عَلَّلْناه بما ذَكَرْتُه مِن العِلَّة تَعَدَّتْ إلى المُخْتَلِعَة، فيجِبُ أن تكونَ العِلَّةُ هي المتعَدِّيةَ، دون الأخرى.

وأمَّا مُعارَضَتُكَ في الأَصْلِ (يعني الأصلَ المَقِيسَ عليه، وهو ـ هنا ـ الزَّوْجِيةُ) فهي عِلة مدَّعاة، ويُحْتاج أن يُدَلَّ على صِحَّتِها، كما طالبْتَنِي بالدَّلالَةِ على صِحة عِلتِي.

وأما منع الفرع «يعني الفرعَ المقيسَ على الأصل، وذاك الفَرْعُ ـ هنا ـ هُوَ المُخْتَلِعَةُ» فلا نُسَلِّمُ أنَّها زوجة، فإن الطَّلاقَ وُضِعَ لِحَلِّ العَقْدِ، وما وُضِعَ لِلْحَلِّ إذا وُجِدَ ارْتَفَعَ العَقْدُ، كما قُلْنا في سائِر العُقُود.

وتكلَّم القاضِي أبو الطيِّبِ علي الفَصْل الأوَّل بأنْ قَال: قَصْدي بما أوردتُّكَ[1] من المُطالبةِ بتصحيح الوَصْفِ، والمُطالبَةِ في الدّلالةِ عَليه مِن جِهة الشَّرْعِ، وأن الحُكْم تابعٌ لهُ، غيرَ أنّي كَشَفْتُ عن طريق الشرع له، وقلت له: إذا كان الحُكْمُ يَثْبُتُ مَعَ وُجودِ هذِهِ العِلَّة، وَيَثْبُتُ مَعَ عدمها، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عِلَّةً في الظاهِرِ، إلَّا أنْ يَدُلَّ الدَّليلُ على أنَّ هذا الوَصْفَ مُؤَثِّرٌ في إثبات هذا الحُكْمِ في الشَّرْعِ، فحِينَئِذٍ يَجوز أن يُعَلَّقَ

= وذهب الشافعيةُ إلى أنها اتحادُ الجِنْسِ مع الطّعْم، وذهب الحنفية إلى أنها اتحادُ الجِنْسِ مع الكَيْلِ أو الوَزْنِ. وذهب غيرُ هؤلاء إلى غير ذلك. (نيل الأوطار/ 5/ 302 ـ بداية المجتهد/ 2/ 130).

(1) هكذا في الأصل، ولعلّ صوابَه «بما أوردته».

الحُكْمُ عليه، وَمَتى لَمْ يَدُلّ الدَّليلُ على ذَلك، وَكانَ الحُكْمُ ثابتًا مَعَ وُجودِهِ، ومعَ عِلَّتِهِ[1]، وَلَيْسَ مَعَهُ ما يَدُلُّ على صِحَّة اعْتِبارِهِ، دَلَّ على أنَّهُ لَيْسَ بِعِلَّةٍ.

وأمَّا ما ذكره الشَّيْخُ الجَلِيلُ مِنْ عِلَّةِ الرِّبَا، وقوله: «إنَّهَا إحْدى العِلَلِ» فليسَ كذلك، بَل هِيَ وغَيْرُها من معانِي الأصول سَوَاءٌ، فلا مَعْنى لِهَذَا الكَلام، وهو حُجَّة عَلَيْكَ، وذلك أنَّ الناسَ لمَّا اخْتَلَفُوا في تِلْكَ العِلَلِ، وادَّعَتْ كلُّ طائِفَةٍ مَعنى، طَلَبُوا ما يَدُلُّ على صِحَّةِ ما ادَّعَوْهُ، ولم يَقْتَصِرُوا فِيهِ على مُجَرَّدِ الدَّعْوى، فكان يَجِبُ أنْ يُعْمَلَ في عِلَّة الرَّجعيةِ مِثْلُ ذَلِكَ، لأن هذا تَعْليلٌ أصلٍ مُجْمَعٍ عليه، فكما وَجَبَ الدَّلَالَةُ على صِحَّةِ عِلَّة الرِّبا، ولـم يَقْتَصِرُوا فيها على مُجَرَّدِ الدَّعوى، فَكَانَ يجبُ أنْ يُدَلَّ ـ أيضًا ـ على صحةِ عِلَّة الرَّجْعِية.

وأما جَرَيانُ الرِّبا مع الأثْمَانِ، مَعَ عَدَم عِلَّةِ الأرْبَعَةِ، فَلِعِلَّة أخرى، تَثْبُتُ بالدَّليل، وهِيَ عِلَّةُ الأثْمَانِ. وأمَّا في مَسْألَتِنَا، فَلَمْ يَثْبُتْ كَونُ العِدَّةِ عِلَّةً في فَرْع الطَّلاقِ، فَلَمْ يَصِحَّ تَعْليقُ الحُكْمِ عليها.

وأما الفصل الثاني، فلا يَصِحُّ، وذلك أنَّكَ ادَّعَيْتَ: «أن الأُصولَ كُلَّهَا مُعَلَّلَةٌ» وهي دَعوى تحْتاج أن يُدَلَّ عليها، وأنا لا أُسَلِمُه، لأنَّ الأصلَ المُعَلَّلَ عندي ما دَلَّ عليه الدَّليلُ.

وأما كلام الشيخ الجليل ـ أيَّدَهُ الله تعالى ـ على الفصل الثاني، فإن طالَبْتَنِي بتصحيح العِلَّة، فَأَنا أَدُلُّ على صِحَّتها، والدَّليلُ على ذَلكَ أنَّهُ إذا طلَّقَ امرأةً أجْنَبِيةً، لم يَتَعلَّقْ بذلِكَ حُكْمٌ، فإن عَقَدَ عليها، وحَصَلَتْ زوجةً لَهُ، فَطَلَّقَهَا، وقعَ عَلَيْهَا الطَّلاقُ، فلوْ طلَّقها قَبْلَ الدُّخول طَلْقَةً، ثم طلَّقَهَا، لَم يَلْحقْهَا، لأنَّها خَرَجَتْ عن الزَّوْجِيَّة، فلو عادَ، فتزَوَّجها، ثُم طَلَّقَهَا، لَحِقَتْهَا طَلْقَةٌ، فَدَلَّ على العِلَّةِ، وَلَيْسَ في دعوى عِلَّتِك مثلُ هذا الدَّلِيلِ.

وأما إنْكاره لِمَعْنى الفَرْع فَلَا يَصِحُّ لِوَجْهَين: أحدُهما: أنَّ عنده أنَّ الطلاقَ لا يُفِيدُ أكْثَرَ مِن نُقْصانِ العِدَّةِ، ولا يُزيلُ المِلْكَ، فهذا لا يَتَعَلَّقُ به تَحْرِيمُ الوَطْءِ، ومن المُحالِ أنْ يَكُونَ العَقْدُ مُرْتَفِعًا، ويحِلَّ لَهُ وَطْؤُها. والثاني: أني أبْطِلُ هذا عَلَيْه، بأنه

(1) هكذا في الأصلِ، ولعلَّ صَوَابَهُ «وَمَعَ عَدَمِهِ».

لَوْ كان قَدْ ارْتَفَعَ العَقْدُ، لَوَجَبَ أَنْ لَا يَسْتَبِيحَ وَطْأَهَا إلا بِعَقْدٍ جَديد، يُوجَد بِشَرَائِطِه، مِن الشَّهادَةِ، والرِّضا، وَغَيْرِ ذلك، لأنَّ الحُرَّةَ لَا تُسْتَبَاحُ إلا بِنِكَاحٍ، ولمَّا أَجْمَعْنَا على أَنْ يَسْتَبِيحُ وَطْأَهَا مِنْ غير عَقْدٍ جديد دَلَّ على أن العَقْدَ باقٍ، وأن الزَّوْجِيَّةَ ثَابِتَةٌ.

تَكَلَّمَ الشيخُ أبو الحسين على الفَصْلِ الأوَّلِ بِأَن قال: أَمَّا قَوْلُكَ: «فإنِّي مُطالَبٌ بالدَّلالةِ على صِحَّة العِلَّة» فَلا يَصِحُّ، وَالجَمْعُ بين المُطَالَبَةِ بِصِحَّةِ العِلَّةِ وعَدَمِ التَّأْثِيرِ مُتنَاقِضٌ، وذلك أنَّ العِلَّةَ إما أن تَكُونَ مَقْطوعًا بكونها مُؤَثِّرةً، فلا يُحتاجُ فيها إلى الدَّلالَةِ على صِحَّتها، والمُطالَبَةِ، أو مَقطوعًا بأَنَّها غيرُ مُؤَثِّرَةٍ، فلا يجوز المُطالَبَةُ فيها ـ أيضًا ـ بالدَّلالةِ على صِحَّتِها، لأنَّ ما يدُلُّ على صِحَّتِها يَدُلُّ على كَوْنها مُؤَثِّرَةً. ولا يجوزُ أَنْ يَرِدَ الشرعُ بتَعْلِيقِ حُكْمٍ على ما لَا تَأْثِيرَ لَهُ من المعاني، وإنما وَرَدَ الشرعُ بتَعْليقِ الحُكْمِ على المعـاني المـؤَثِّرَةِ في الحُكْمِ. وإذا كَانَت الصُّورةُ على هذا، يجوزُ أن يقال: هذا لا تأثيرَ لَهُ، وَلكِنْ دَلَّ على صِحَّتِهِ، إن كانَت العِلةُ مَشكوكًا في كونها مُؤَثِّرَةً في الحُكم، لم يَجُز القَطعُ على أَنَّها غيرُ مُؤثِّرَةٍ. وقد قَطَعَ القاضِي ـ أَيَّدَهُ اللهُ ـ بِأَنَّ هَذِهِ العِلَّةَ غَيْرُ مُؤثِّرَةٍ[1]، فبان بهذِهِ الجُمْلَةِ أَنَّه لا يجوزُ أن يَعْتَرِض عليها مِنْ جِهَةِ عَدَمِ التَّأْثِيرِ، وَيَحْكُمُ بفَسادِها بِسَبَبِهِ، ثُمَّ يُطالِبُنِي مَعَ هَذا بِتَصْحِيحِهَا، لأَنَّ ذَلِك طَلَبُ مُحَالٍ جِداً.

وأما ما ذَكَرْتُ من عِلَّةِ الرِّبا فَهُوَ اسْتِشهادٌ صَحيحٌ، وما ذُكِرَ مِن ذلك حجةً عليَّ «لأنَّ كُلَّ مَنْ ادَّعَى عِلَّةَ الرِّبَا، دَلَّ على صِحَّتِهَا، فَيَجِبُ أن يَكونَ هٰهنا ـ مِثْلُهُ ـ فَلَا يَلْزَمُ، لأَني لا أَمْتَنِعُ مِنَ الدَّلالَةِ على صِحَّةِ الرِّبَا، بل أقولُ: إنَّ كُلَّ عِلَّةٍ ادَّعاها المَسْؤولُ فِي مَسْأَلَةٍ من مَسائِلِ الخِلَافِ، فَطُولِبَ بالدَّلَالَةِ على صِحَّتِهَا، لَزِمَهُ إقامَةُ الدَّلِيلِ عَلَيْهَا، وإِنَّمَا أَمْتَنِعُ أن يُجْعَل الطريقُ المسؤول[2] لها وُجُودُ الْحُكمِ مَعَ عَدَمِهَا، وأَنَّهَا لا تَعُمُّ جَمِيعَ المواضِعِ التِي يَثْبُتُ فيها الحُكْم، وهو ـ أبقاه الله ـ جَعَلَ المُفْسِدَ لِهَذِهِ العِلَّةِ وجودَ نَفَاذِ الطَّلاقِ مَعَ عَدَمِ العِلَّةِ، وذاك غير جائز، كما قلنا في علة الرِّبا في الأعيانِ الأَرْبَعَةِ: أنها تُفْقَدُ، ويَبْقَى الحُكْمُ[3].

(1) الاعْتِراضُ بِعَدَم التأْثِيرِ قَوِيٌّ، حتى قال ابن الصباغ: إنه من أَصَحّ ما يُعتَرَضُ به، وقد جعله القائلون به أقسامًا. (انظر إرشاد الفحول/ ص 227).

(2) هكذا في الأصل، ولعله «المسلوك».

(3) من القوادحِ في العِلَّةِ عدمُ العَكْسِ، وهو وجودُ الحكم بدون الوصف في صورة أخرى. (انظر=

وأما إذا طالبْتَنِي بتَصحيحِ العِلَّة، واقتصرتَ على ذَلِكَ فإني أدُلُّ عليها كما أدُلُّ على صحةِ العلة التي ادَّعَيْتَهَا في مَسْأَلةِ الرِّبَا.

وأما الفصلُ الثاني: وهو الدَّلالةُ على صِحَّةِ العلة، فإن القاضيَ ـ أيَّدَه الله ـ تَعَلَّقَ من كلامِي بطَرَفِهِ، ولـم يَتَعَرَّضْ لِمَقصوده، وذلك أني قُلْتُ: «إن الأصولَ كلَّهَا مُعَلَّلَةٌ[1]، وإن هذا الأصلَ مُعَلَّلٌ بالإجْماع بينِي وبَيْنَهُ، وأما الاختلاف في غير[2] العلة، فيجب أن يكون بما[3] ذكرناه هو العلة؛ لأنها تَتَعَدَّى» فَتَرَكَ الكلامَ على هذا كلِّه، وأخذ يتكلم في «أن من الأصولَ ما لا يُعَلَّلُ، وأنه لا خلافَ فيه» وهذا لا يصحّ؛ لأنه لا خلافَ أن الأصول كُلَّهَا معللةٌ، وإن كان في هذا خلافٌ، فأنا أدُلُّ عليه. والدليلُ عليه هو أن الظواهرَ الواردةَ في جواز القِياسِ مُطْلَقَةٌ، وذَلِك كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية 2]، وكقوله ﷺ: «إذا اجْتَهَدَ الحاكم فأصاب فله أجران، فإن اجتهد فأخطأ فله أجْر».

وعلى أني قد خَرَجْتُ من عهده بأن قلت: إن الأصل الذي تنازعنا عليه مُعَلَّلٌ بالإجْمَاعِ، فلا يَضُرُّنِي مُخَالَفَةُ مَن خالَفَهُ في سائر الأصول.

وأما المعارضةُ، فإنه لا يجوزُ أن يكونَ المعنى في الأصل ما ذكرت: «مِن مِلْكِ النكاح وَوُجُودِ الزَّوْجِيَّةِ». يَدُلُّ على ذَلِكَ أَنَّ هَذَا المَعْنَى مَوْجُودٌ فِي الصَّبِيِّ والمَجْنُون، ولا ينفذ طلاقُهُما[4]، فَثَبَتَ أن ذَلِكَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ[5]، وإنما العِلَّةُ مِلْكُ إيقاع الطَّلاقِ مع وُجود مَحَلِ موقعه، وهذ المعنى موجود فِي المُخْتَلِعَةِ، فَيَجِبُ أن يَلْحَقَهَا. وأما معنى الفرع فلا أُسلمه.

وأما ما ذكرتَ «من إباحَةِ الوَطْءِ» فلا يَصِح؛ لأنه يَطؤها وهي زوجة؛ «لأنه يجوز له مُرَاجَعَتُهَا بالفعل، فإذا ابتدأ المباشرةَ حَصَلَت الرَّجْعَةُ، فَصَادَفَهَا الوَطءُ وَهِيَ زَوْجَةٌ، وأما أن يُبِيحَ وَطْأَهَا وَهِيَ خَارِجَةٌ عنِ الزَّوْجِيَّة فلا.

= إرشاد الفحول/ ص 226).

(1) هذا فيه خلاف بالاتفاق.

(2) هكذا في الأصل، ولعله «في عين».

(3) هكذا في الأصل، ولعله «ما ذكرناه».

(4) يعتبر طلاقُ الصَّبِيِّ والمَجْنُون لَغْوًا، فلا يُعْتَدُّ بِهِ مُطْلَقًا. (فقه السُّنَّة/ 2/ 385 ـ وفي «سبل السلام»/ 3/ 1097: أنَّ في صِحَّةِ طَلاقِ الصَّبِيِّ خِلافًا إذا مَيَّزَ وعَقَلَ».

(5) يُسَمَّى هذا القَدْحُ (= الاعْتِرَاضُ) بالنَّقْضِ، وَهُوَ تَخَلُّفُ الحُكْمِ مع وُجُودِ العِلَّةِ. (انظر إرشاد الفحول/ ص 224 ـ الشيرازي/ التبصرة/ ص 470).

وأما قوله: «لو كان قَدْ ارْتَفَعَ العَقْدُ لَوَجَبَ أنْ لا يَسْتَبِيحَهَا من غير عَقْدٍ» فهو كَمَا أصْحَابُنا ـ فيمن باعَ عَصيرًا وصَارَ في يَدِ البَائِعِ خَمْرًا، ثُمَّ تَخَلَّلَ ـ «إنَّ البَيْعَ يَعُودُ بَعْدَما ارْتَفَعَ» وعلى أصلكم: إذا رَهَنَ عَصِيرًا فَصَارَ خَمْرًا ارْتَفَعَ الرَّهْنُ، فإذا تَخَلَّلَ عاد الرَّهْنُ» وَكَذَلِكَ هٰهنا مِثْلُهُ.

تكلم القاضِي أبو الطَّيِّبِ على الفصْل الأوَّل، بأن قَالَ: لَيْسَ في الجَمْعِ بين المُطَالَبَةِ بالدَّلِيلِ على صِحَّة العِلَّة وَبَيْنَ عَدمِ التَّأْثِيرِ مُنَاقَضَةٌ، وذَلِكَ أنِّي إذَا رَأَيْتُ الحُكْمَ ثَبَتَ مع وُجودِ هذه العِلَّةِ، وَمَعَ عَدَمِهَا على وَجْهٍ واحد، كان الظاهر أن هذا ليس بِعِلَّة للحُكْمِ، إلَّا أنْ يَظْهَرَ دَلِيلٌ على أنَّه عِلَّةٌ، فَنَصِيرُ إلَيْهِ، وهذا كما نقول في القياس: إنه دليل «على الأَحكام، إلَّا أن يعارضَهُ ما هُوَ أقْوى منه، فَيَجِبُ تَرْكُه، وكذلك خَبَرُ الواحِدِ دليلٌ في الظاهر، يَجبُ المَصيرُ إليه، إلا أن يَظْهَرَ ما هو أقوى منه من نَصِّ قرآن، أو خَبَرٍ مُتواتِرٍ، فَيَجِبُ المَصِيرُ إليه كَذَلِكَ هٰهُنَا، الظاهرُ بمَا ذَكَرْتَهُ «أنَّهُ دَليلٌ على ذلك»، ليس بعلَّة، إلا أن تُقِيمَ دَلِيلاً على صِحَّته فَنَصِيرَ إليه.

وأما علَّةُ الرِّبا فَقَدْ عادَ الكَلامُ إلى هَذَا الفَصْلِ الذي ذَكَرْتُ، وَقَدْ تَكَلَّمْتُ عليه بما يُغْنِي عن إعَادته.

وأما الفصل الثاني، فقد تكلَّمْتُ عليه بما سَمِعْتُ من كلام الشيخ الجليل ـ أيَّده الله ـ وهو أنه قال: «الأصولُ كلُّها مُعَلَّلَة» وأما هذه الزِّيَادَةُ فالآن سَمِعْتَهَا، وأنا أتكلَّم على الجميع.

وأما دَليلُك «على أن الأصولَ كلَّها مُعَلَّلَة» فلا يصحُّ؛ لأن الظواهرَ التِي وردتْ فِي جواز القِياسِ كلَّها حُجَّةٌ عَلَيْكَ؛ لأنها وردتْ بالأمر بالاجتهاد، فما دلَّ عليه الدَّليلُ فهو عِلَّةٌ يَجِبُ الحُكْمُ بها، وذلك لا يَقْتَضِي أن كُلَّ أصْلٍ مُعَلَّلٌ.

وأما قولك: «إن هذا الأَصْلَ مُجْمَعٌ على تَعْليلِهِ، وقد اتَّفَقْنَا على أن العِلَّةَ فيه أحدُ المَعْنَيَيْنِ، إما المعنى الذي ذَكَرْتُهُ، وإما المَعْنى الذي ذَكَرْتَهُ؛ وأحَدُهُما يَتَعَدَّى والآخَرُ لا يَتَعَدَّى، فيجِبُ أن تَكُونَ العِلَّةُ فيهما ما يَتَعَدَّى» فلا يَصِحُّ لأن اتِّفاقِي معك على أن العِلَّةَ أحد المَعْنَيَيْنِ لا يَكْفِي في الدلالة على صِحَّةِ العِلة، وأن الحُكْمَ مُعَلَّق بِهذا المَعْنى لأَن إجْمَاعنا ليس بحُجَّةٍ، لأنه يَجُوزُ الخَطَأُ عَلَيْنَا، وإنما تَقُومُ الحُجَّةُ بما يُقْطَعُ عَلَيْهِ اتِّفَاقُ الأمة التي أَخْبَرَ النَّبِيُّ ـ ﷺ ـ بِعِصْمَتِهَا.

وأما قَوْلُكَ: «إن عِلَّتِي مُتَعَدِّيةٌ»[1] فلا يَصِحُّ، لأن التَّعَدِّي إنما يُذْكَرُ لِتَرْجِيحِ إحْدَى العِلَّتَيْنِ على الأُخْرى وفي ذَلِك نَظر عِنْدِي أيضًا، وأما أن يُسْتَدَلَّ بالتَّعَدِّي على صِحَّةِ العِلَّةِ فلا، ولهذا لم نَحْتَجَّ وإياكم على مالك في علَّة الرِّبا بأن عِلَّتَنا تَتَعَدَّى إلى ما لا تَتَعَدَّى عِلَّتُه، ولا ذَكَرَ أحدٌ في تصحيح عِلَّةِ الرِّبا ذلك، فلا يجوزُ الاستدلالُ به؛ وأما فَصْلُ المُعَارَضَةِ، فإن العِلَّةَ في الأصْلِ ما ذَكَرْتُ.

وأما الصَّبِيُّ والمَجْنُون فلا يَلْزَمَانِ؛ فإنَّ التَّعْلِيلَ واقعٌ لكونهما مَحَلاً لوُقُوع الطلاق، ويجوز أن يَلْحَقَهُما الطَّلَاقُ، وليسَ التَّعْلِيلُ للوُجوبِ، فَيَلْزَمُ عليه المجنونُ والصَّبِيُّ، وهذا كما تقول: إن القتلَ علَّةُ إيجابِ القِصَاصِ»، ثم نحنُ نَعْلَمُ أن الصبي لا يُسْتَوْفَى منه القصاصُ حتى يَبْلُغَ، وامْتِنَاعُ اسْتِيفائِهِ من الصَّبِيِّ والمَجْنُونِ لا يَدُلّ على أنَّ القَتْلَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لإيجابِ القِصاصِ.

كَذلكَ هٰهُنا يجوزُ أن تكون العِلَّةُ في الرَّجْعِيَةِ كَوْنَها زَوْجَةً، فإن كان لا يَلْحَقُها الطلاقُ من جهةِ الصَّبي؛ لأن هذا إن لَزِمَنِي على اعْتِبار الزَّوْجِيَّة لَزِمَكَ على اعْتبار الاعتدادِ؛ لأنك جعلتَ العلةَ (في وقوعِ العِلَّة)[2] في وقوعِ الطلاقِ كَوْنَها مُعْتَدَّةً، وهذا المَعْنى مَوجودٌ في حق الصَّبِيِّ والمَجْنونِ، فلا يَنْفُذُ طلاقهما، ثُمَّ لا يَدُلُّ ذلك على أن ذلك لَيْسَ بِعِلَّةٍ، وكلُّ جَوَابٍ له عن الصَّبِيِّ والمَجْنُونِ فِي اعْتِباره في العِدَّةِ فهو جوابنا في اعتبار الزوجيَّة.

وأما علَّة الفرع فصحيحةٌ أيضًا، وإنكارُك لها لا يصح، لِمَا ثَبَتَ مِنْ أنَّ أصْلَكَ أن الطلاقَ لا يُفِيدُ أكثَرَ من نُقْصَانِ العَدَدِ[3]، والذِي يَدُلُّ عليه جواز وَطْءُ الرَّجعية. وما زعمتَ من «أن الرجعية تصحُّ مِنه بالمُباشَرَةِ» غلط، لأنه يَبْتَدِىءُ بمباشرتها، وهي

---

(1) يَشْتَرِطُ الحَنَفِيَّةُ في العِلَّةِ أن تَكُونَ مُتَعَدِّية، فلا يَقْبَلُون العِلَّة القَاصِرَةَ التي لم تَثْبُتْ بالنص، أو الإجماع. (انظر الشيرازي/ التبصرة/ ص 452).

(2) لعل ما بين القَوْسَيْن زائد.

(3) الطَّلاقُ الرَّجْعِيُّ يَنْقُصُ عَدَدَ الطَّلقاتِ التي يملكُهَا الرَّجُلُ على زَوْجَتِهِ. فإن طَلَّقَهَا أوَّلَ مَرَّةٍ بَقِيَتْ له طَلْقَتَانِ، وإن طَلَّقَهَا مرةً ثانيةً بَقِيَتْ له طَلْقَةٌ واحِدَةٌ. ومُرَاجَعَتُهَا لا تَمْحُو هَذَا الأَثَرَ، بَلْ لو تُرِكَتْ حَتَّى انْقَضَتْ عِدَّتُهَا مِنْ غَيْرِ مُرَاجَعَةٍ، وتَزَوَّجَتْ زوجًا آخر، ثم عادت إلى زَوْجِها الأَوَّلِ، عَادَتْ إلَيْه بما بَقِيَ مِنْ عَدَدِ الطَّلَقَاتِ، وَلا يَهْدِمُ الزواجُ الثاني ما وقَعَ مِنَ الطَّلاقِ. (فقه السُّنَّة/ 2/ 417).

أجنبيةٌ؛ فكان يجب أن يكونَ ذلكَ مُحَرَّمًا، ويكونَ تَحرِيمُه تَحْرِيمَ الزِّنا؛ كما قال ﷺ: «العينانِ تَزْنِيان، واليدَان تَزْنِيَان، ويُصدِّقُ ذلك الفَرْجُ» ولمَّا قلتَ: أنه يجوزُ أن يُقْدِمَ على مُباشرتِها دلَّ على أنها باقيةٌ على الزَّوْجِيَّةِ.

وأما ما ذكرتَ من مَسْألةِ العَصِيرِ فلا يَلْزَمُ، لأن العقودَ كُلَّها لا تعودُ معقودةً إلا بعَقْدٍ جَدِيدٍ، يُبَيِّنُ صِحَّةَ هَذَا البَيْعِ والإجارات والصُّلْح، والشَّرِكَة، والمضارَبات، وسائر العُقودِ؛ فإذَا كانَتْ عامَّةُ العقودِ على ما ذكرنَاهُ من أنها إذا ارْتَفَعَتْ، لَمْ تَعُدْ إلا باسْتِئْنَافِ أَمْثالِها، لم يَجُز إبْطَالُ هذا بمَسْألَةٍ شَاذَّةٍ عن الأُصُولِ.

وهذا لما قلت لأبي عبد الله الجُرْجاني، وفرَّقتُ بَيْن إزالةِ النَّجَاسَةِ والوضوء، بأن إزالة النَّجَاسَةِ طريقُها التُّروكُ، والتُّرُوكُ موضوعةٌ على أنها لا تَفْتَقِرُ إلى النِّيَّةِ، كتَرْكِ الزِّنَا، والسَّرِقَةِ، وشُرْبِ الخَمْرِ، وغير ذلك، فألْزَمَنِي على ذلك الصَّوْمُ، فَقُلْتُ له: غالبُ التُّروكِ وعامّتُها موضوعةٌ على ما ذَكَرْتُ، فإذا شَذَّ منها واحدٌ، لم يَنْتَقِضْ به غَالِبُ الأُصُول، ووجَبَ ردُّ المُخْتَلَفِ فيه إلى ما شَهِد له عامَّةُ الأُصولِ وغالبُها، لأنه أَقْوى في الظَّنِّ.

وعلى أنَّ من أصحابِنا مَن قال: «إن العَقْد لا يَنْفَسِخُ في الرَّهْنِ، بَلْ هُوَ مَوْقُوفٌ مُرَاعًى» فعلى هذا لا أُسَلِّمه، ولأنَّ أصل أبِي حنيفة أن العَقْدَ لا يزُولُ، والمِلْكَ لا يَرْتَفِعُ.

تكلم الشيخ أبو الحسن على الفصل الأوَّل بأن قال: قد ثَبَتَ أن الجَمْعَ بين المُطالبة بتصحيح العِلَّة وعدمِ التأْثِيرِ غيرُ جائزٍ.

وأما ما ذكرتَ من «أن هذا دليلٌ ما لم يَظْهَرْ مَا هُوَ أقوى مِنْهُ، كما نقول في القِياس وخَبَرِ الواحد...» فلا يَصِحُّ، وذلك أنّا لا نقولُ: إنَّ كُلَّ قِياسٍ دليلٌ وحجّة، فإذا حَصَل القياس في بَعْضِ المَوَاضع فعارَضَهُ إجماعٌ، لم نَقُل: إنَّ ذلكَ قياسٌ صَحِيحٌ، بل نَقُولُ: هو قياسٌ بَاطل، وكذلك لا نقول: إن ذلكَ الخَبَرَ حُجَّةٌ ودليلٌ، فأما القاضي ـ أيَّده الله ـ فقد قَطَعَ في هذا «بأن هَذَا لا تَأْثِيرَ له»، فلا يصحُّ مطالبتُه بالدليل على صِحَّةِ العِلَّةِ.

وأما الفصْلُ الآخَرُ، وهو «الدَّلالةُ على أنَّ الأُصول معللة»، فقد أعاد فيه ما ذكرَهُ أوَّلاً من ورودِ الظواهرِ ولم يَزِدْ عليه شيئًا يُحكَى.

وأما قولك: «إن إجماعِي وإياكَ ليس بحُجَّة»، فإني لم أذكره لأني جَعَلْتُهُ حُجَّةً، وإنما ذكرتُ اتِّفَاقَنَا القَطْعِ المُنَازَعَةِ.

وأما فصلُ التَّعَدِّي فصَحِيحٌ، وذلك أني ذكرتُ في الأصل علَّةً مُتَعَدِّيَةً، ولا خلافَ أن المُتَعَدِّيَةَ يجوز أن تكونَ عِلَّةً، وعارَضَنِي ـ أيَّده الله ـ بِعِلَّةٍ غيرِ مُتَعَدِّيَةٍ، وعندي أن الواقفةَ لَيْسَتْ بِعِلَّةٍ، وعنده أن المتَعَدِّيةَ أولى من الواقِفَةِ، فلا يجوز أن يعارِضَني، وذلك يُوجبُ بَقَاء علَّتي على صحّتها.

وأما المعارضةُ، فإنَّ قولك: «إن التعليلَ للجواز كما قلنا في القِصاص» فلا يَصحُّ لأنه إذا كان علّة مِلْكِ إيقاعِ الطَّلاق مِلْكُ النِّكاح، وقد علِمْنا أن مِلْكَ الصبي ثابتٌ، وَجَبَ إيقاعُ طلاقِهِ، فإذا لم يقع دلَّ على أن ذلك العقلَ ليس بعِلَّة، وأما القِصاصُ فلا يَلْزَمُ، لأن هناك لما ثبت له القِصَاصُ وكان القتلُ هو العِلَّةَ في وُجُوبه، جَازَ أن يستوفى له، لأن الوليَّ يستوفي له القصاص، وكان العقل هو العلَّة.

وأما قولك: «إن مثلَ هَذا يَلْزَمُ على عِلَّتِي» فَلَيْسَ كذلك، لأني قُلتُ: مُعْتَدَّةً مِن طلاق، فلا يُتَصَوَّرُ أن يطلِّق الصَّبِيُّ فتكون امرأتُهُ مُعْتدةً مِنْ طَلَاقٍ.

فألزَمَهُ القاضِي المَجْنونَ إذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ».

محاورة بين
الإمام مالك بن أنس والإمام الليث بن سعد
رحمهما الله تعالى

قال الشيخ العلّامة القاضي عِياض بن موسى اليحصُبي في كتابه «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»/ 1/ص 21 ـ 22: «رسالة مالك إلى الليث في هذا: «يعني في فضل علم أهل المدينة وترجيحه على علم غيرهم واقتداء السلف بهم»: من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد سلام عليكم. فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو.

أما بعد: عَصَمنا الله وإياك بطاعته في السر والعلانية وعافانا وإياك من كل مكروه. اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تُفْتِي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا وببلدنا الذي نحن فيه وأنتَ في إمامتك وفضلِك ومنزلتِك من أهل بلدك وحاجة من قبلك إليك واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبعَ ما ترجو النجاة باتّباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه العزيز: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: الآية 100] الآية. وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ. . .﴾ [الزمر: الآيتان 17 – 18] الآية. فإن الناس تَبَعٌ لأهل المدينة. إليها كانت الهجرةُ وبها نزل القرآن وأُحِلّ الحلالُ وحُرِّم الحرام أن[1] رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفّاه الله واختار له ما عنده ـ صلوات الله عليه ورحمته[2] وبركاته ـ ثم قام من بعده أتبعُ الناسِ له من أُمته ممّن وَلِيَ الأمر من بعده فما نزل بهم ما[3] علموا أنفذوه. وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم

---

(1) لعله: لأن.

(2) هكذا في الأصل، وما اعْتِيدَ هو أن يقال: وسلامه.

(3) لعله مما علموه.

أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى تُرِكَ قولُه وعُمِل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السُّنن. فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أرَ لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالُها ولا ادِّعاؤُها، ولو ذهب أهلُ الأمصار يقولون: هذا العملُ ببلدنا وهذا الذي مضى عليه مَن مضى منَّا، لم يكونوا من ذلك على ثِقَةٍ، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم. فانظر - رحمك الله - فيما كتبتُ إليك فيه لنفسك، واعلم أني أرجو أن لا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده. والنظرَ لك والظنَّ بك، فأنْزِلْ كتابي منك منزلتَهُ. فإنك إن فعلتَ تعلم أني لم آلُكَ نُصْحًا. وفَّقنا الله وإياك لطاعته وطاعة رسوله في كل أمر وعلى كل حال. والسلام عليك ورحمة الله» وكتب يوم الأحد لتسع مَضَيْنَ من صفر. أتينا بها على وجهها بسرد فوائدها وهي صحيحة مرويّة. وكان من جواب الليث عن هذه الرسالة: وإنه بلغك عَنّي أني أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأنه يحقّ عليَّ الخوف على نفسي لاعتماد مَنْ قِبَلي فيما أفتيهم به، وأن الناسَ تبعٌ لأهل المدينةِ التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن، وقد أصبتَ بالذي كتبتَ من ذلك إن شاء الله، ووقع مني بالموقع الذي لا أكره ولا أشد تفضيلاً مني لعلم أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ بفتواهم مني والحمد لله، وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة ونزول القرآن بين ظهراني أصحابه وما علّمهم الله منه، وإن الناس صاروا تبعًا لهم فكما ذكرت. أنا اختصرت هذا وأتيت منها بموضع الحاجة وبالله التوفيق».

وقد أجاب الإمام الليث[1] - رحمه الله - مالكًا عن هذه الرسالة.

(1) الليث بن سعد بن عبد الرحمٰن الفهمي بالولاء، أبو الحارث: إمام أهل مصر في عصره، حديثًا، وفقهًا. قال ابن تغري بردي: «كان كبير الديار المصرية ورئيسها، وأمير مَن بها في عصره، بحيث إن القاضي والنائب من تحت أمره ومشورته». أصله من خراسان ومولده في قلقشندة، ووفاته في القاهرة سنة 175 هـ، وكان مولده سنة 94 هـ. وكان من الكرماء الأجواد. قال الشافعي: الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به. أخباره كثيرة. وله تصانيف. ولابن حجر العسقلاني كتاب «الرحمة الغيثية في الترجمة الليثية» مطبوع. (الزركلي/ الأعلام/ 5/ 248).

قال الشيخ محمد الخضري بك في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي» من ص 153 ـ 157: «وقد أردتُ أن أُثْبِتَ هنا رِسالَةً كتبها سيدُ فقهاء عصره ـ بل سيدُ فقهاء الأمصار علمًا ونُبْلاً وهو الليثُ بن سَعد: فقيه مصر ـ إلى أخيه مالك بن أنس يبيِّنُ له ما يؤخَذُ عليه في مذهبه من جهة الاعتماد على عمل أهل المدينة وهذه الرسالة جواب عن كتاب كتبه إليه مالك؛ إلا أنّا لم نَعْثُرْ على هذا الكتاب، وعثرنا على الرسالة في «إعلام الموقِّعين»، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيِّم الجوزية، نقلاً عن كتاب «التاريخ والمعرفة» لأبي يوسفَ يعقوب أبو سفيان الفَسَوي. قال الليث ـ رحمه الله ـ: «سلام عليك فإني أحمدُ الله إليك الذي لا إله إلا هو. أما بعد عافانا الله وإياك وأحسنَ لنا العاقبةَ في الدنيا والآخرة. قد بلغني كتابك تذكُرُ فيه من صَلاح حالكم الذي يَسُرُّني، فأدام الله ذلك لكم، وأتَمَّهُ بالعون على شكره، والزيادة من إحسانه، وذكرتَ نظرك في الكُتُبِ التي بَعَثْتَ بها إلينا وإقامتك إيّاها، وختمك عليها بخاتمك، وقد أتَتْنَا، فجزاك الله عمَّا قَدَّمْتَ منها خيرًا فإنها كُتُب انتهت إلينا عنك فأحببتُ أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها، وذكرت أنه قد أنْشَطَكَ ما كتبتُ إليك فيه من تَقْويم، ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورجوتَ أن يكون لها عندي موضعٌ، وإنه لَم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكونَ رأيُك فينا جميلاً إلا أني لم أُذاكرك مثل هذا، وإنه بلغك أني أُفتِي الناسَ بأشياء مُخَالِفَةٍ لما عليه جماعةُ الناس عندكم، وإني يحِقُّ عليَّ الخوفُ على نفسي لاعتماد مَنْ قبلي على ما أفتيتُم به، وإن الناس تَبَعٌ لأهل المدينة التي إليها كانت الهِجْرةُ، وبها نزل القرآنُ. وقد أصبتَ بالذِي كتبتَ به من ذلك، إن شاء الله تعالى، ووقع مني بالموقع الذي تُحِبُّ، وما أجد أحدًا يُنْسَبُ إليه العلمُ أكرَهَ لشواذِّ الفُتْيا ولا أشدَّ تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذ لفُتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله ربّ العالمين الذي لا شريك له. وأمّا مَا ذكرتَ من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة ونزول القرآن بها بين ظهري أصحابه وما علَّمهم الله منه، وأن الناس صاروا تبعًا لهم فيه فكما ذكرت، وأما ما ذكرت من قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝١٠٠﴾ [التوبة: الآية 100]، فإن كثيرًا من أولئك السابقين الأوّلين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجَنَّدوا الأجْناد واجتمع إليهم الناسُ فأظهروا بين ظهرانيهم كتابَ الله وسُنَّةَ نبيِّه، ولم يكتموهم شيئًا علموه، وكان في

كل جند منهم طائفةٌ يعلِّمون كتاب الله وسُنَّة نبيِّه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسِّرْهُ القرآن والسُّنَّةُ، وتقديمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيِّعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين، والحذر من الاختلاف بكتاب الله وسُنَّة نبيِّه، فلم يتركوا أمرًا فسَّره القرآن أو عمل به النبي ﷺ أو ائتمروا فيه بعده إلا علَّمُوهُمُوه، فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا لم يأمروهم بغيره فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يُحْدِثوا اليوم أمرًا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ وقد اختلفوا بعد في الفُتيا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عرفت أن قد علمتها ما كتبت بها إليك، ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ: سعيد المسيب ونظراؤه أشدّ الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحضرتهم بالمدينة وغيرها ورأسهم يومئذ ابن شهاب وربيعةُ بن أبي عبد الرحمٰن. وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت، وحضرت وسمعت قولك فيه، وقول ذوي الرأي من أهل المدينة: يحيىٰ بن سعيد وعبيد الله بن عمر وكثير بن فرقد وغيرهم كثير، ممَّن هو أسنّ منه، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه، وذاكرتك أنتَ وعبدَ العزيز بن عبد الله بعضَ ما نعيتُ به على ربيعة من ذلك فكنتما من الموافقين فيما أنكرتُ، تكرهان منه ما أكرهه، ومع ذلك ـ بحمد الله ـ عند ربيعة خيرٌ كثير، وعقل أصيل ولسان بليغ وفضل مستبين، وطريقة حسنة في الإسلام، ومودَّة صادقة لإخوانه عامَّة ولنا خاصّة ـ رحمه الله وغفر له وجزاه بأحسن من عمله. وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقِيناه وإذا كاتبه بعضنا. فربما كتب إليه في الشيء الواحدِ على فضل رأيه وعلمه بثلاثة أنواع ينقض بعضها بعضًا، ولا يشعُر بالذي مضى من رأيه في ذلك، فهذا الذي يَدْعُوني إلى ترك ما أنكرتَ تركي إياه، وقد عرفت أيضًا عيب إنكاري إياه أن يجمع أحدٌ من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلةَ المطر، ومطرُ الشام أكثرُ من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله، لم يجمع منهم إمام قطّ في ليلة مطر وفيهم أبو عبيدةَ بنُ الجراح وخالد بن الوليد ويزيد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل، وقد بلغنا أن رسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم قال: «أعْلَمُكُم بالحلال والحرام معاذُ بن جبل، ويأتي معاذ يوم القيامة بين يدي العلماء برتوة

(خطوة)»، وشُرَحْبيل ابن حسنة وأبو الدرداء وبلالُ بن رَباح. وكان أبو ذَرٍّ بمصر والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقاص. وبحمص سبعون من أهل بدر وبأجناد المسلمين كلها ـ وبالعراق ابن مسعود وحُذَيْفَة بن اليمان وعِمران بن حُصين، ونزلها أمير المؤمنين عليُّ بن أبي طالب ـ كرَّم الله وجهه ـ سنين، وكان معه من أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلّم[1] فلم يَجْمَعُوا بين المغرب والعشاء ومن ذلك القضاء بشهادة شاهد، ويمين صاحب الحق، وقد عَرَفْتَ أنَّهُ لم يزل يقضي بالمدينة به، ولم يقضِ أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله وسلَّم بالشام وبحمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، ثم وُلِّيَ عمر بن عبد العزيز، وكان كما قد علمت في إحياء السُّنن، والجدّ في إقامة الدين، والإصابة في الرأي، والعلم بما قد مضى من أمر الناس؛ فكتب إليه رزيق بن الحكم «إنك كنت تَقْضِي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد، ويمين صاحب الحق». فكتب إليه إنّا كنّا نَقْضِي بذاك في المدينة فوجدنا أهل الشام على غير ذلك فلا تقضِ إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين. ولم يَجْمَعْ بين المغرب والعشاء قطّ ليلة المَطَرِ، والمطرُ يسكب عليه في منزله الذي كان فيه «بخناصرة» ساكنًا.

ومن ذلك أن أهل المدينة يقضون في صَدُقات النساء، أنها متى شاءت أن تتكلم في مؤخّر صداقها تَكَلَّمَتْ، فدُفِع إليها، وقد وافق أهلُ العراق أهلَ المدينة على ذلك، وأهل الشام وأهل مصر، ولم يقضِ أحدٌ من أصحابِ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ولا مَنْ بعدهم لامرأة بصداقها المؤخَّر إلا أن يفرِّقَ بينهما موت أو طلاق فتقوم على حقها. ومن ذلك قولهم في الإيلاء: إنه لا يكون عليه طلاقٌ حتى يتوقف، وإن مرَّت الأربعةُ الأشهر، وقد حدَّثني نافعٌ عن عبد الله بن عمر وهو الذي كان يروي ذلك التوقيت بعد الأشْهرِ أن الإيلاءَ الذي ذكر الله في كتابه لا يحلّ للمولى إذا بلغ الأجل إلا أن يفيء كما أمر الله، أو يعزم الطلاق، وأنتم تقولون إن لَبِث بعد الأشهر التي سنَّ الله في كتابه ولم يوقف، لم يكن عليه طلاق، وقد بلغنا أن عثمان بن عفَّان وزيد بن ثابت وقبيصة بن ذؤيب وأبا سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف قالوا في الإيلاء إذا مضت الأربعةُ الأشهر فهي تطليقةٌ بائنة وقال سعيد بن المسيب وأبو بكر بن

(1) لعل لفظة «تكون» اسم كان قد سقطت هنا.

عبد الرحمٰن بن الحارث بن هشام وابن شهاب إذا مضت الأربعة الأشهر فهي تطليقةٌ وله الرَّجعةُ في العِدّة. ومن ذلك أن زيد بن ثابت كان يقول إذا ملَّكَ الرجلُ امرأته فاختارت زوجها فهي تطليقةٌ. وإن طلَّقت نفسها ثلاثًا فهي تطليقة، وقضى بذلك عبد الملك بن مروان وكان ربيعةُ بن عبد الرحمٰن يقوله، وقد كان الناس يجتمعون على أنها إن اختارت زوجها لم يكن فيه طلاق، وإن اختارتْ نفسها واحدة أو اثنتين كانت له عليها الرَّجعة، وإن طلَّقتْ نفسها ثلاثًا بَانَتْ منه ولم تحلّ له حتى تنكح زوجًا غيره فيدخل بها ثم يموت أو يطلِّقها إلا أن يَرُدَّ عليها في مجلسه، فيقول: «إنما ملَّكتك واحدةً»، فيُسْتَحْلَفُ ويُخلى بينه وبين امرأته. ومن ذلك أن عبد الله بن مسعود كان يقول أيما رجل تزوَّج أَمَةً ثم اشتراها زوجها فاشتراؤه إياها ثلاث تطليقات، وكان ربيعة يقول ذلك، وإن تزوَّجت المرأةُ الحُرَّةُ عبدًا فاشترتْهُ، فمثلُ ذلك، وقد بلغنا عنكم شيئًا من الفُتيا مُسْتَكرَهًا، وقد كتبت إليك في بعضها فلم تُجِبْني في كتابي فتخوَّفت أن تكون استَثْقَلْتَ ذلك، فتركت الكتاب إليك في شيء مما أنكره وفيما أوردت فيه على رأيك، وذلك أنه بلغني أنك أمرت زُفَر بن عاصم الهلالي حين أراد أن يستسقي أن يقدم الصلاة قبل الخطبة، فأعظمت ذلك، لأن الخطبةَ في الاستسقاء كهيئة يوم الجمعة؛ إلا أن الإمام إذا دَنَا من فراغه من الخطبة، فدعا، حَوَّلَ رداءه ثم نزل فصلَّى، وقد استسقى عمر بن عبد العزيز، وأبو بكر محمد بن عمرو بن حزم وغيرُهما، فكلُّهم يقدِّمُ الخطبةَ والدعاءَ قبل الصلاة فاستهتر الناسُ كلهم فعل زُفر بن عاصم من ذلك، واستنكروه. ومن ذا لك أنه بلغني أنك تقول في الخَلِيطين في المال: «إنه لا تجب عليهما الصدقةُ حتى يكونَ لكل واحدٍ منهما ما تَجِبُ فيه الصدقةُ». وفي كتاب عُمَرَ بن الخطاب أنه يجب عليهما الصدقةُ ويترادَّانِ بالسَّوِيَّة. وقد كان ذلك يعمل به في ولاية عمر بن عبد العزيز قبلكم، وغيره، والذي حدَّثنا به يحيىٰ بن سعيد ولم يكن بدون أفاضل العلماء في زمانه، فرحمه الله وغفر له وجعل الجنة مصيره. ومن ذلك أنه بلغني أنك تقول إذا إفْلَسَ الرجل وقد باعه رجلٌ سلعةً فتقاضى طائفةً من ثمنها أو أنفق المُشتَري طائفةً منها أنه أخذ ما وجد من متاعه وكان الناس على أن البائع إذا تقاضى من ثمنها شيئًا أو أنفق المُشتَري منها شيئًا فليستْ بِعَيْنِهَا. ومن ذلك أنك تذكر أن النبي ﷺ لم يُعْطِ الزبيرَ بن العَوَّام إلا لفرسٍ واحد، والناس كلُّهم يحدِّثون أنه أعطاه أربعةَ أسْهُم لفرسَيْن، ومنعَهُ من الفرس الثالث، والأمَّة كلُّهم على هذا الحديث: أهلُ الشام، وأهلُ مصر، وأهلُ العراق، وأهلُ إفريقية، لا

يختلف فيه اثنان فلم يكن ينبغي لك ـ وإن كنتَ سمعتَهُ من رجل مَرْضي ـ أن تُخالِفَ الأمةَ أجمعين. وقد تركتَ أشياء كثيرةً من أشباه هذا. وأنا أُحب توفيقَ الله إياك وطولَ بقائك لما أرجو للناس في ذلك من المَنْفعة، وما أخافُ من الضَّيْعَةِ، إذَا ذهب مِثْلُك، مع استئْنَاسي بمكانك، وإن نأت الدارُ فهذه منزِلتُكَ عندي، ورأيي فيك، فاسْتَيْقِنْهُ، ولا تترُك الكتاب إليَّ بخبرك، وحالِك، وحالِ ولدِك، وأهْلِكَ، وحاجةٌ إن كانت لك، أو لأحد يوصل لك فإني أَسَرُّ بذلك. كتبتُ إليك ونحن صالحون، مُعافون. والحمد لله، نسأل الله أن يرزُقنا وإياكم شُكْرَ ما أولانا، وتمامَ ما أنعَمَ به علينا، والسلامُ عليك ورحمةُ الله».

محاورات العلاَّمة
أبي عبد الله محمد بن محمد العبدري[1] الأندلسي
ثم الحاحي، لبعض علماء مصر

قال العبدري المذكور في كتابه الذي دوَّن فيه أخبار رحلته إلى الديار المقدسة، المسمّى بـ «الرحلة الحجازية» ص 123:

«ومما قضي كلامي فيه بالإسكندرية مسألة البيع بالإشارة. كنت في أول يوم اجتمعت فيه بالفقيه زين الدين (يعني زين الدين أبا الحَسَن علي بن محمد بن منصور المالكي، المعروف بابن المُنَيِّر) ـ حفظه الله ـ ألفَيْتُ شيخًا من طلبة الشافعية يقرأ عليه كتابًا من كتبهم، فقرأ هذه المسألة، وأنه لا ينعقد بها إلا لمَن يتعذَّر عليه الكلامُ، كالأخرس.

فقلت له: إن كان هذا، لأن الإشارةَ عندكم مُحْتَمِلةٌ، فقولوا: لا ينعقد إلا بالنَّصِّ، الذي لا يتطرّق إليه احتمال ألبتَّةَ، وهو يَعِزُّ وجودُه، مع أنكم لا تقولون به.

فرام الجواب ولم يأتِ بشيء. وزَيَّفَ الفقيهُ جوابه. ثم أجاب ـ أيضًا ـ بأنه إنما انعقد في حقّ الأخْرس، للضرورة إلى بيعه، وشرابه، ولا يمكن إلا بالإشارة.

فقلت له: إن كانت الإشارة لا تدلّ، فمن أين عرفنا قَبولَه، أوْ رَدَّهُ؟ وإن كانت تدلّ فلِمَ مَنَعْتُم البيعَ بها في غير الأخرس، وقد دلَّت، كما دلَّ النطق، فإن دلَّت دلَّت في الأخرس وغيره، وإن لم تدلّ لم يلزم حكمًا به، وكيف يلزم إخراجُ مال من ملكه

---

(1) محمد بن محمد بن علي بن أحمد، أبو عبد الله العبدري الحيحي، (نسبة إلى حاحة: قبيلة في جنوب المغرب): فقيه مالكي، من العلماء. أصله من بلنسية، ونسبته إلى بني عبد الدار القرشيين. وهو عربي. يحس البربرية. استوطن حاحة، بعد ما انتقل إليها من مدينة أزمور. حجّ سنة 688 هـ، ودخل باجة، وتونس، والقيروان، والقاهرة، والإسكندرية، وغيرها. كما ذكر ذلك في رحلته. توفي بحاحة بعد رجوعه من الحج، لكنه لم يعرف تاريخ وفاته بالتحديد. وقبره بحاحة معروف، عليه قبة، والناس يسمّونه «سيدي أبو البركات». (انظر شجرة النور/ ص 217 ـ فهرس الفهارس: 2/ 192 ـ الأعلام/ 7/ 32. ومقدمة رحلته لمحمد الفاسي/ ص 3 وما بعدها.

بغير دَلالة على التزامه لذلك، هذا ما لا معنى له. وقولهم: لا يمكن البيعُ من الأخرس إلا بالإشارة إقرارٌ منهم بأنَّ لها دلالةً، ونقض لقولهم في غير الأخرس.

ثم أجاب الفقيهُ زين الدين على الوجه الأول ـ وهو النقض بإيجاب البيع باللفظ الظاهر ـ بأن الأحكام تُبنَى على الظاهر، وليست الإشارة في الظهور كاللفظ. هذا معنى كلامه، وهو غير مقنع، فإن الكلام إنما هو في الإشارة الظاهرة الدلالة[1]، وقد تكون أظهر في الدلالة من اللفظ، فلا فرق بينهما، كما ذهب مالك ـ رحمه الله ـ تعالى.

والله أعلم.

والأليقُ بالصواب على مذهب الشافعي في كون الإشارة لا تَدُلُّ عنده في غير الأخرس أن يُلْحَقَ الأخرسُ بالسفيه، فيولَّى عليه مَن يتولَّى النظر في مصالحه، فيبيع عليه، ويشتري، لتعذّر توصّله إلى مصالحه، وهو المعنى الموجبُ للولاية على السفيه، ولكنهم لم يقولوا ذلك، وتناقضوا فيما ذهبوا إليه.

والله أعلم.

---

(1) قال الشيخ خليل في مختصره الذي ألّفه في فقه المذهب المالكي: «ينعقد البيع بما يدلّ على الرضى» قال الدردير ـ مبيّنًا ذلك المعنى بقوله: «ما يدل على الرضى»: من قول أو كناية أو إشارة منهما، أو من أحدهما». (شرح الدردير على مختصر خليل بحاشية الدسوقي/ 3/2 ـ 3).

محـــاورة
العبدري الإمام ابن دقيق العيد[1]

قال العبدري في كتابه السابق ذِكره ص 141 ـ 142:

وحدَّثني (يعني ابن دقيق العيد) إملاءًا من كتابه (. . .) عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ـ ﷺ ـ إذا دخل الخلاء قال ـ عن حمّاد ـ اللَّهـمَّ إني أعوذ بك. قال ـ عن عبد الوارث ـ إني أعوذ بالله من الخُبْث والخبائث». قال الشيخ: هكذا في الأصل الذي بخط والدي، «من الخُبْث» بإسكان الباء، وقَدْ عُدَّ ذلك من غلط المحدثين، وله وجه يصحّ به، فسألته عنه، فقال لي: هو إسكان العين في كل ما جاء على فُعُل في لسان العرب.

قلت: المنكر للإسكان هو الإمام أبو سليمان الخطابي[2] ـ رحمه الله ـ وليس ممَّن يقعقع له بالشنان، ولا يقابل تحقيقه بزخرفة لسان، وذلك أنه إن أُريد بالخبث[3] ـ هنا ـ المصدر من خبث تفاوت نسق الكلام، واضطرب منه نظام الانتظام، كما لو

---

(1) محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة، تقي الدين، أبو الفتح، القشيري، المعروف بابن دقيق العيد: علّامة، من أئمة الشافعية، قاضٍ، أصولي، مجتهد. أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص، وولد صاحب «الترجمة في ينبع» (بالسعودية)، فنشأ بقوص، وأخذ العلم بدمشق، والإسكندرية، ثم بالقاهرة. ووُلّي قضاء الديار المصرية سنة 695 هـ فاستمر فيه إلى أن توفي بالقاهرة سنة 702 هـ. وكانت ولادته سنة 625 هـ. له مؤلَّفات عظيمة القدر، جليلة المكانة. وكان مع غزارة علمه ظريفًا، له أشعار، وملح، وأخبار. (الأعلام/ 6/ 283 ـ معجم الأصوليين/ ص 488 ـ 490).

(2) حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (نسبة إلى زيد بن الخطاب: أخي عمر بن الخطاب ـ لأنه من نسله) أبو سليمان: فقيه، محدّث، من العلماء. من أهل «بست». له كتب في علم الحديث مرموقة سامية الدرجة. وله أشعار. توفي ـ رحمه الله ـ تعالى في بست (في رباط على شاطىء هيرمند) سنة 388 هـ. وكانت ولادته سنة 319 هـ. (الأعلام/ 2/ 273).

(3) قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري»: 1/ 324: «الخُبُث» بضم المعجمة والموحدة ـ كذا في الرواية ـ، وقال الخطابي: إنه لا يجوز غيره وتُعُقِّبَ بأنه يجوز إسكان الموحدة، كما في نظائره مما جاء على هذا الوجه ككتب وكتب. قال النووي: وقد صرّح جماعة من أهل المعرفة بأن الباء ـ هنا ـ ساكنة، منهم أبو عبيدة، إلا أن يقال: إن ترك التخفيف أولى لئلا يشتبه=

قال: أعوذ بالله أن أكون خبيثًا، ومن إناث الشياطين. وسماجة هذا الوصف مما لا يخفى.

وإن أُريد بالخبث جمع خبيث، وخفّف من الخبث ـ بالضم ـ كما زعم الشيخ ـ هنا ـ وجب أن يمنع، لأن التخفيف إنما يطرد فيما لا يلتبس ـ مثل عنق وأُذُن ـ من المفرد، ورسُل، وسُبل، ونُذْر ـ من الجمع، ولا يطرد فيما يلتبس مثل حُمُر، وحُصُر، فإن التخفيف في حمر يلتبس بجمع أحمر وحمراء، وفي الحُصُرِ بالمفرد، والحصر احتباس النحو، ولذلك قرىء في السبع رسلنا، وسبلنا، ونذرًا، والأذن بالأُذُن، كل ذلك بالتخفيف، ولم يقرأ في السبع: «كأنهم حُمُرٌ مُسْتَنْفَرَةٌ» إلا بضم الميم، فكذلك لا ينبغي الخبث إلا مسموعًا من العرب، لئلا يلتبس بالمصدر.

ومن هذا امتناعهم من إدغام ما يلتبس إدغامه نحو: وتد[1]، وعتد[2]، وشاة زنماء[3]، وأدغموا في هَمَّرش[4]، وامَّحَوا[5]، لمّا أَمِنوا اللَّبس، والإدغام وجه من التخفيف، فهم ـ كما ترى ـ لا يخفِّفون إلا حيث يأمنون اللَّبْس، وهو ـ هنا ـ غير مأمون.

= بالمصدر (. . .) فإن كانت مخففة من الثقيلة فقد تقدم توجيهه، وإن كان بمعنى المفرد فمعناه ـ كما قال ابن الأعرابي ـ: المكروه، قال: فإن من الكلام فهوَ الشتم، وإن كان من المِلَل فهو الكفر، وإن كان من الطعام فهو الحرام، وإن كان من الشراب فهو الضارّ، وعلى هذا فالمراد بالخبائث المعاصي أو مطلق الأفعال المذمومة. . .».

(1) هذا الذي ذكره العبدري من امتناع الإدغام في وتد مخالف لما عليه واقع حال هذه الكلمة، إذ قد ورد فيها الإدغام، كما ورد فيها الفك. قال ابن منظور في «لسان العرب»: «الوَدُّ: الوتد إلا أنه أدغم التاء في الدال، فقال: وَد (. . .) ويقال: للوتد وَد، كأنهم أرادوا أن يقولوا وَدِدٌ، فقلبوا إحدى الدالين تاء لقرب مخرجهما».

(2) فرس عَتَدٌ وعَتِدٌ ـ بفتح التاء وكسرها ـ شديد تامّ الخلق، سريع الوثبة، معد للجري، ليس فيه اضطراب، ولا رخاوة. (لسان العرب/ عتد).

(3) زنماء: شاة ذات هَنَةٍ معلقة في حلقها تحت لحييها. (لسان العرب/ زنم)، لم يدغموا فيه الميم في النون.

(4) الهمَّرش: العجوز المضطربة. أصلها هنمرش ـ على رأي ـ فأدغمت النون في الميم، وفي هذا بحث وخلاف انظره في «لسان العرب/ مادة همرش».

(5) أصله انمحوا.

ألا ترى أن أبا عبيد القاسم بن سلام ـ على إمامته ـ قد فسّر الخبث ـ هنا ـ بالشرّ، لما رواه بإسكان الباء، والصواب ضبطها كما قال أبو سليمان ـ رحمه الله ـ».

وسألت الفقيه زين الدين[1] عن معنى قول ابن الحاجب[2]: «وفي تقدير موافق صفة الماء مخالفًا نظر»[3]، فقال معناه: أن المائع الذي يصيب الماء، وهو على صفة الماء بحيث لا يغيّره، هل يعتبر عدم تغييره للماء، فيقال: إن الماء باقٍ على أصله، أو يقدّره مخالفًا للصفة بحيث يغيِّر الماء، فتؤثِّر في سلب التطهير إضافة الماء بالمقدار الذي يغيِّره، لو كان مخالفًا، فيه نظر.

قلت: وهذا تفسير جيد مناسب لما تقدم من كلام المؤلِّف على الماء المُضاف. ويحتمل وجهًا آخر، وهو التشكّك في الماء هل هو ماء مطلق، أو غيره مما هو على

---

(1) علي بن محمد بن منصور، أبو الحسَن، زين الدين، المعروف بابن المُنَيِّر: فقيه مالكي محدِّث من العلماء. قاضي القضاة. أخذ عن أخيه ناصر الدين، وعن ابن الحاجب. استوطن الإسكندرية. له مؤلَّفات جليلة. توفي ـ رحمه الله تعالى ـ في ذي الحجة سنة 695 هـ. (شجرة النور الزكية: ص 188).

(2) عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين، ابن الحاجب: فقيه، من أئمة المالكية، من كبار علماء العربية. كردي الأصل. وُلِدَ في أسنا ـ بصعيد مصر، ونشأ في القاهرة. وسكن دمشق. ومات بالإسكندرية سنة 646 هـ. وكان مولده سنة 570 هـ. له مصنّفات سارت بذكرها الركبان، وتنافس في اقتنائها الأئمة الأعيان. عليه رحمه الله تعالى ماتوا إلى الملوان. (انظر «الأعلام»/ 4/ 211 ـ معجم الأصوليين/ مادة العين).

(3) هذا نص من كتابه: «جامع الأمهات»، وهو مختصر في فقه المالكية، اختصره مؤلفه من ستين كتابًا.

وفي معنى هذا النص يقول الشيخ خليل ـ رحمه الله تعالى ـ في مختصره (في الفقه المالكي): «وفي جعل المخالط الموافق كالمخالف نظر» قال شارحه الفقيه أحمد الدردير: «وفي جعل» أي تقدير المفارق غالبًا «المخالط» للمطلق اليسير قدر آنية الغسل «الموافق» له في أوصافه، نجسًا كان، كبول زالت رائحته، أو نزل بصفة المطلق أو طاهرًا كماء الرياحين المنقطعة الرائحة، «كالمخالف» فيسلبه الطهورية، ثم حُكْمُهُ كمغيّره، وعَدَم جعله كالمخالف فهو باقٍ على طهوريته نظرًا إلى أنه باقٍ على أوصاف خلقته، وهو الراجح «نظَر» أي تردّد، محله إذا تحقّق أو ظن أنه لو بقيت الأوصافُ المخالِفةُ لغُيِّر، وأما إذا كان يشك في التغيّر على تقدير وجودها، وأولى لو ظن عدم التغيّر، فهو طهور، اتفاقًا، وينبغي أن محل كون الراجح الثاني ما لم يغلب المخالط، وإلا فلا، إذ الحكم للغالب، فقول مَن أطلق ليس بالبيِّن. (شرح الدردير بحاشية الدسوقي/ 1/ 28 ـ 29).

صفته، فإذا وجدنا مائعًا هو على صفة الماء المطلق، ولم نقطع بأنه ماء مطلق وجوَّزنا أن يكون مائعًا آخر، فهل يحمل على الماء أو على غيره؟ فيه نظر.

وقد عرضنا عليه هذا الوجه، فقال: يحتمل.

قلت: وهذا الوجه لم أقف فيه على نص.

والأظهر في الوجه الأول أن التقدير المذكور لا بدَّ منه، فإن حصل في الماء من المائع الذي على صفته ما يغيِّره لو كان مُخالفًا سلبه التطهير، ولو كان ذلك لا يؤثِّر لبقاء الماء على صفته لصحّ الوضوء بنقطة ماء صُبَّ عليها قنطار من مائع آخر على صفته. وقد روى أشهب عن مالك في «العُتْبِية»: المنع من أخذ المتوضىء الماء بفِيه لغسل يديه[1]. وأشار الباجي في تعليله إلى ما ذكرنا. وروى موسى بن معاوية عن ابن القاسم: جوازه واعتبر بعدم ظهور الإضافة، مع أن الغالب أن الريق لا يغلب على الماء. والأظهر من الوجه الثاني حمله على الماء المطلق حملاً على الغالب، واعتبارًا بالأكثر، لأن الغالب أن المائع الذي على صفة الماء هو ماء مطلق، وتجويز غير ذلك تشكيك، ووسوسة، لم تُبْنَ على أمارة، فلا يؤثِّر، كما لو تحقَّق أنه ماء مطلق، وشكّ هل وقعت فيه نجاسة، وإن كانت هنالك أمارة، وجب اعتبارها، مثل أن يوجد المائع في إناء، لم تَجْرِ العادة باستعماله في الماء المطلق، أو يوجد مُطَيَّنًا عليه، ونحو ذلك. والله أعلم.

وسألته عن ظروف الماء إذا حالت رائحتها ـ وكنت سُئِلْتُ عنها في الطريق وكثيرًا ما يتفق ذلك ـ فقال: إن ذلك من باب تغيير[2] الماء لطول المُكْث، فينبغي أن لا يؤثِّر، ولا سيما مع الضرورة في الأسفار، و[الحاجة] إليها.

قلت: وينبغي أن ينظر، فإن كان التغيير بمجرد طول المكث، أو لأجل المياه المتغيِّرة التي لها حكم التطهير، وجب أن لا يؤثِّر، وإن كان لنقص في عمل الظرف ودباغه[3] فالتغيير إذًا من عفونة الجلد، فوجب أن يؤثِّر، وقَلَّ ما يخفى التمييز بينهما،

---

(1) المشهور في مذهب الإمام مالك أن هذه المسألة فيها قولان (انظر المرجع السابق/ 1/ 29).

(2) التعبير بـ «التَّغَيُّر» أولى.

(3) ويقع الدبغ في مذهب الإمام مالك بكل ما يُزيل الريح والرطوبة، ويحصل به حفظ الجلد من الاستحالة والتقطيع. كما أشار إليه الشيخ علي الأجهوري بقوله:

مُـزِيـلُ ريـحٍ ورُطـوبـة وقـد أوْجَبَ حِفْظَ الجِلد دَبْغٌ يعتمد =

فإن خفي وأشْكَلَ فمحل نظر، وينبغي أن يلحق بالماء الذي يسمِّيه أصحابنا المشكوك، فيجمع بينه وبين التيمّم، على رأي مَن يرى ذلك منهم.

والله أعلم.

= أما الرواية التي ذكرها الباجي، وهي: أن الدَّبْغَ هو ما أزال الشعر والريح والدسم فغير ظاهرة على مذهب مالك، لأن زوال الشعر إنما يلزم على مذهب الشافعي القائل بأن صوف الميتة نجس وأن طهارة الجلد لا تتعدّى إلى طهارة الشعر، لأنه تحلّه الحياة، فلا بدَّ من زواله. وأما عند المالكية فلا. (انظر زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، بشرحه «فتح المنعم»، كلاهما للشيخ محمد حبيب الله بن مايابي/ 3/ 499).

مُحاوَرات ومُناظَرات

عقدية



مناظـــرة
الإمام الباقلاني في مجلس عضد الدولة فَنَّا خسْرُو بن بويه الديلمي[1]

قال الإمام الحافظ مفخرة المغرب بلا نزاع، ومحدِّثه بلا دفاع القاضي عياض بن موسى أبو الفضل اليحصبي في كتابه: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»: 2: 206 إلى 209: في ترجمة الإمام المتكلِّم الأصولي النظار محمد بن الطيب بن محمد المعروف بأبي بكر الباقلاني، والقاضي الباقلاني[2] (المتوفَّى 403 هـ) ـ تحت عنوان: «مناظرته المشهورة في مجلس عضد الدولة»: ما يلي: «قال أبو عبد الله الأزدي، وغيره: كان الملك عضد الدولة فناخسرو بن بويه الديلمي يحب العلم والعلماء، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم، في كل فن، وأكثرهم الفقهاء والمتكلِّمون، وكان يعقد لهم للمناظرة مجالس، وكان قاضي

---

(1) ابن الحسن الملقّب ركن الدولة، أبو شجاع، أحد المتغلبين على الملك في عهد الدولة العباسية بالعراق، تولّى مُلْك فارس ثم مُلْك الموصل وبلاد الجزيرة، وهو أول مَن خطب له على المنابر بعد الخليفة، وأول مَن لُقِّب في الإسلام شاهنشاه. كان شديد الهيبة جبّارًا عسوفًا، وأديبًا عالِمًا بالعربية ينظم الشعر نعته الذهبي بالنحوي، صنَّف له أبو علي كتبًا نحوية، ومدحه فُحُول الشعراء، أظهر قبرًا بالنجف زعم أنه قبر الإمام عليّ، وبنى عليه المشهد، وأقام مأتم عاشوراء». (السيوطي/ بغية الوعاة: 2/ 247 ـ وفيه ثناء السيوطي عليه، ومدحه إياه ـ شذرات الذهب/ 3/ 78 ـ وفيه أن عضد الدولة هذا كان غاليًا في التشيّع ـ الأعلام/ 5/ 156 ـ وفيه أن أخباره كثيرة أتى على معظمها ابن الأثير في الكامل ـ البداية/ 11/ 255 ـ وأجمعت هذه المصادر أنه توفي ببغداد سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة (372 هـ) وحمل نعشه (تابوته) فدُفِنَ في مشهد النجف. قال ابن كثير: في شوّال عن سبع أو ثمانٍ وأربعين سنة. ولد 324 هـ.

(2) أشهر من أن يُعرَف، رأس المتكلِّمين، وهو من أكثر الناس كلامًا وتصنيفًا. قيل: إنه مالكي، وقيل: إنه شافعي. كان في غاية الذكاء والفطنة. كان وِردُه في الليل عشرين ترويحة في الحضر والسفر، فإذا فرغ منها كتب خمسًا وثلاثين ورقة من تصنيفه. ويوصف بأنه مجدّد الدين على رأس المائة الرابعة، وكان ورعًا، لم تحفظ عنه زلّة ولا نقيصة. وُلِدَ في البصرة سنة ثمانٍ وثلاثين وثلاثمائة (338 هـ) وسكن بغداد فتوفي فيها. (شذرات الذهب/ 3/ 168 ـ 167 ـ البداية/ 11/ 300 ـ الأعلام/ 6/ 176).

قضاته بشر بن الحسين[1] معتزليًا، فقال له عضد الدولة يومًا: هذا المجلس عامر بالعلماء، إلا أني لا أرى فيه عاقدًا من أهل الإثبات - يعني مذهبهم - والحديث يناظر، فقال له قاضيه: إنما هم - عامّة - أصحاب تقليد ورواية، يروون الخبر وضدّه، ويعتقدونهما جميعًا، ولا أعرف منهم أحدًا يقوم بهذا الأمر. وإنما أراد ذمّ القوم، ثم أقبل يمدح المعتزلة.

فقال له عضد الدولة: مُحال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر، فانظر أيّ موضع فيه مناظر، يكتب فيه فيجلب، فلما عزم عليه، قال القاضي: أخبروني أن بالبصرة شيخًا، وشابًّا، الشيخ يُعرَف بأبي الحسن الباهلي[1] - وفي رواية بأبي بكر بن مجاهد[2] - والشاب يُعرَف بابن الباقلاني.

فكتب الملك من حضرته - يومئذ - يشير إلى عامل البصرة ليبعثهما، وأطلق مالاً لنفقتهما من طيب ماله. فلما وصل الكتاب إليهما، قال الشيخ وبعض أصحابه: هؤلاء قوم كَفَرَة فَسَقَة - لأن الديلم كانوا روافض - لا يحلّ لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصًا لله لنهضت. قال القاضي: فقلت له: هكذا قال ابن كُلَّابٍ[3] والمحاسبي[4]،

---

(1) لم أظفر بترجمته.

(2) بل هو أبو عبد الله، قال ابن العماد: «وابن مجاهد المتكلم أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي، صاحب الأشعري. والتصانيف الكثيرة في الأصول. قَدِمَ من البصرة، فسكن بغداد. وعنه أخذ القاضي أبو بكر الباقلاني. توفي سنة 370 هـ. وقال مخلوف: الإمام الفقيه الأصولي العالِم النظّار المتكلم. وقال القاضي عِياض: كان مالكي المذهب إمامًا فيه». (شذرات الذهب: 3/ 74 - شجرة النور/ ص 92 - ترتيب المدارك: 2/ 131) وأما أبو بكر بن مجاهد أحمد بن موسى فهو إمام القرّاء في زمانه، وهو بغدادي. وقد توفي في السنة التي وُلِدَ فيها عضد الدولة وهي سنة 324 هـ. (انظر طبقات الشافعية - للأسنوي/ ص 237 - الأعلام: 4/ 90).

(3) هو عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب - بضم الكاف وتشديد اللام - أبو محمد القطان: من كبار المتكلمين، ومن العلماء السُّنَّة. قال السبكي، وكُلَّاب، قيل لقب له، لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه، كما يجتذب الكلاب الشيء. له كتب. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين (245 هـ)، وهو شافعي (الإسنوي/ طبقات الشافعية/ ص 350 - ابن الملقن: العقد المذهَب/ ص 237 - الزركلي/ الأعلام/ 4/ 90).

(4) الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله: من أكابر الصوفية، كان عالمًا بالأصول والمعاملات، واعِظًا مُبكيًا، وله تصانيف في الزهد، والردّ على المعتزلة، وغيرهم. وُلد=

ومَن في عصره، أن المأمون[1] فاسق، لا نحضر مجلسه، حتى سِيقَ أحمد بن حنبل إلى طرسوس[2]، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظروه لكَفوه عن هذا الأمر، وتبيّن له ما هم عليه من الحجة، وأنت - أيضًا - أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية؟ وها أنا أخرج إن لم تخرج. فقال الشيخ: أما إذ شرح الله صدري لهذا، فاخرج.

فخرجت مع الرسول نحو شيراز، في البحر، فوصلت، فسألت عن صفة الدخول عليه، فأخبرت أنه إذا كان يوم الجمعة، لم يحجب عنه صاحب طيلسان، لأن له فيه مناظرة - وفي رواية: فلما كان من الغد دخلت على الملك، وكان إذا صلّى الظهر، وقعد العلماء، رفع الحجاب، ودخل كل صاحب طيلسان، فدخلت، والناس قد اجتمعوا، والملك قاعد على سرير، وبين يديه غلمان، بأيديهم السيوف المحلاة، وعن يمينه ويساره مراتب، وما عن يمينه خال، لا يقعد هناك إلا وزير، أو ملك عظيم، فكرهت أن أقعد آخر الناس للذلّة، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره، فنظر الملك لقاضي القضاة نظرًا منكرًا، ولم يكن في المجلس مَن يعرفني، إلا واحد، وقد فزعوا لفعلي، فقال الرجل للقاضي: هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة، فأعلم الملك بذلك، والتفت إليَّ، وأومأ بعينه إلى الحجاب، فطاروا عني، ثم أقبل فقال: هاتوا مسألة، وفي المجلس رئيس المعتزلة البغداديين الأحدب[3]، وكان أفصح مَن عندهم، وأعلمهم، وعدد كثير من

= بالبصرة حوالي سنة (165 هـ): خمس وستين ومائة، ونشأ فيها، ومات ببغداد سنة ثلاث وأربعين ومائتين (243 هـ)، وهو من شيوخ الجنيد، وأستاذ أكثر البغداديين في عصره. ولم يأخذ من ميراث أبيه شيئًا لأن أباه كان قدريًّا (أي من المعتزلة)، وهو (أي أبوه) من قبيلة عنزة، إذ يقال له: أسد العنزي. وكانت أُمه عدوّة للمعتزلة (د. حسن القوتلي/ تقديمه لكتاب «العقل - فهم القرآن - للمحاسبي/ ص 12 - الأعلام/ 2/ 153 - شذرات الذهب/ 2/ 103 - وإنما سُمّي المحاسبي لمحاسبته نفسه، أو لأنه كان له حصًى يعدّها عند الذِّكر (القوتلي/ ن م/ ص 20).

(1) عبد الله بن هارون الرشيد العباسي. ولد سنة 170 هـ تولى الخلافة 198 هـ، وهو سابع خلفاء بني العباس. توفي 218 هـ.

(2) طَرْسُوس - بفتح أوله، وفتح ثانيه أو إسكانه - بلد بالشام قرب عكا مشرف على البحر. (معجم ما استعجم/ ط - ر - معجم البلدان - ط - ر).

(3) لم أظفر بترجمته.

معتزلة البصرة، أقدمهم أبو إسحٰق النصيبيني[1]، فقال الأحدب لبعض تلامذه: سَلْه، هل لله أن يكلّف الخلق ما لا يطيقون، وكان غرضه تقبيح صورتنا عند الملك، قال: قلت: إن أدرتم بالتكليف القول المجرد، فقد وجد ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ﴾ [الإسراء: الآيتان 50، 51]، ونحن لا نقدر أن نكون كذلك، قال ـ تعالى ـ: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [البقرة: الآيتان 31، 32] فطلبهم بما لا يعلمون، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: الآية 42]، فهذا كله أمر بما لا يقدر الخلق عليه، وإن أردتم بالتكليف الذي نعرفه، وهو ما يصحّ فعله وتركه، فالكلام متناقض، وسؤالك فاسد، فلا يستحق جوابًا، لأنك قلت: تكليف، والتكليف اقتضاء فعل ما فيه مشقّة على المكلّف، وما لا يُطاق لا يُفعَل بمشقَّة، ولا بغير مشقّة، فسكت السائل، وأخذ في الكلام الأحدب، فقال: أيها الرجل سئلت عن كلام مفهوم، فطرحته في الاحتمالات، وليس كذلك بجواب، وجوابه إذا سئلت أن تقول: نعم أو لا، قال القاضي: فأحفظني كلامه، لمّا لم يوقِّرني توقير الشيوخ، فقلت له: يا هذا، أنت عائم ورجلاك في الماء، إنما طرحت السؤال في الاحتمالات، وقد بيَّنت لك الوجوه المحتملة، فإن كان عندك في المسألة كلام، فهاته، وإلا تكلم في غيرها، فأعاد الكلام الأول، فقال الملك: هذا الشيخ قد بيَّن وجوه الاحتمال، وليس لك أن تعيب عليه، ولا أن تغالطه، وما جمعتكم إلا لفائدة، لا للمهاترة[2]، ولما لا يليق بالعلماء، ثم التفت الملك إلى القاضي، وقال له: تكلم على المسألة، قال القاضي: ما لا يُطاق على ضربين: أحدهما لا يُطاق للعجز عنه، والآخر لا يُطاق للاشتغال عنه بضدّه، كما يقال: فلان لا يطيق التصرّف لاشتغاله بالكتابة، وهذا سبيل الكافر، إنه لا يطيق الإيمان لاشتغاله بالكفر، وهو ضدّه، وأما العاجز فما ورد في الشريعة تكليفه، ولو ورد لكان جائزًا، وقد أثنى الله تعالى على مَن سأله أن لا يكلفه ما لا يطيق، فقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾

---

(1) لم أظفر بترجمته.

(2) تَهَاتَرَا ادّعى كلٌ على صاحبه باطلاً وهاتره سابّه بالباطل (القاموس/ هتر).

[البَقَرَة: الآية 286] لأن الله تعالى له أن يفعل في ملكه ما يريد، ثم تجاوز الأحدب الكلام إلى غيره، وتكلم معه القاضي، ومال الملك إلى قوله، ثم التفت الملك، وقال: سلوا أبا إسحٰق النصيبيني عن مسألة الرؤية، فأنكر رؤية الله تعالى في الآخرة، وسأل ما حجّته، فقال: كل شيء يُرَى بالعين، فيجب أن يكون في مقابلة عين الرائي، فالتفت الملك إلى القاضي أبي بكر، فقال القاضي أبو بكر: لا يرى بالعين، فعجب الملك من قوله، وقال قاضي القضاة: فإذا لم يرَ بالعين، فبماذا يرى؟ قال القاضي: يرى بالإدراك الذي يُحْدِثُه الله تعالى في العين، وهو البصر، ولو كان الشيء يُرَى بالعين، لكان يجب أن ترى كل عين قائمة، وقد علمنا أن الأجهر[1] عينه قائمة، ولا يرى شيئًا، فقال النصيبيني: لم أعلم أنه يقول: هذا، وظننت أنه يسلم قولي، وجرى له في هذا المجلس كلام كثير أعجب به الملك، ولم يزل يحلو له كلامه، ويزحف عن سريره، حتى نزل عنه، وحصل بين يديه ثم أقبل الملك على قاضي القضاة، فقال له: ألم أقل لك: مذهب طبّق[2] الأرض لا بدّ له من ناصر، قال القاضي: لمّا انقضى المجلس صحبني بعض الحجّاب إلى منزل هيًّأ لي فيه جميع ما نحتاج إليه، فسكنته. ولم يزل مع الملك إلى أن قدم بغداد، ودفع الملك إليه ابنه يعلّمه مذهب أهل السُّنَّة، وألّف له «التمهيد» وأخذ عنه إذ ذاك أبو عبد الرحمٰن السلمي[3] الصوفي وجماعة من أهل السُّنَّة بشيراز، وقرأوا عليه «شرح اللمع». قال: وقال الملك لقاضيه: فكّرت بأيّ قِتلة أقتله بجلوسه حيث جلس بغير أمري، وأما الآن فقد علمت أنه أحقّ بمكاني مني.

---

(1) الأجْهَرُ ـ هنا ـ مَن لا يبصر في الشمس، مِنْ جَهِرت العينُ ـ كفَرِح ـ إذا لم تبصر في الشمس (القاموس/ جهر).

(2) طبق الشيءُ تطبيقًا: عَمَّ. (القاموس/ طبق).

(3) محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السلمي النيسابوري، أبو عبد الرحمٰن: من علماء المتصوّفة. قال الذهبي: شيخ الصوفية، وصاحب تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم، قيل: كان يضع الأحاديث للصوفية، بلغت تصانيفه مائة أو أكثر، وُلِد سنة خمس وعشرين وثلاثمائة (325 هـ) بنيسابور، وتوفي بها سنة اثنتي عشرة وأربعمائة (412 هـ، في شعبان). «الأعلام/ 6/ 99 ـ شذرات الذهب/ 3/ 196 ـ العقد المذهّب/ ص 255 ـ وفيه ولد سنة 330 هـ».

وحكى القاضي أبو الوليد الباجي[1] عن أبي ذر الهروي[2]، فقال: أول معرفتي بالقاضي أبي بكر وأخذي عنه أني كنت ماشيًا مع الشيخ أبي الحسن الدارقطني في بعض أزقّة بغداد، إذ لقي شابًّا فسلّم عليه، واحتفل به، ورأيت من تعظيم الشيخ أبي الحسن له وإقباله عليه ودعائه له، ونحو هذا ما عجبت منه، فقلت له مَن ذا؟ فقال لي: هذا أبو بكر بن الطيب الذي نصر الله به أهل السُّنَّة وقمع به أهل البدعة أو كما قال».

والذي يظهر من أحوال ظروف هذه المناظرة، والقرائن المحيطة بها أنها وقعت قبل أن يلقّب هذا الأحمق (عضد الدولة) بشاهنشاه، إذ لم يرد في أطراف الأحاديث السابقة أيّ ذِكر لذلك، سواء قبل سفر الباقلاني إلى شيراز، أو بعد ذلك.

ومن المعلوم أنه (أي عضد الدولة) لُقِّب بهذا اللقب (شاهنشاه) كما ذكر مترجموه[3]، وذكروا أنه أول مَن لُقِّب بهذا الاسم في الإسلام.

---

(1) هو الفقيه المالكي سليمان بن خلف التميمي التجيبي، أصله من بطليوس. وُلد سنة 403 هـ. رحل للمشرق سنة 426 هـ ورجع إلى وطنه بعد ثلاثة عشر عامًا، أقام فيها ببغداد، والموصل، ودمشق، وحلب. قال ابن العماد: سمع الكثير، وبرع في الحديث، والفقه، والأصول، والنظر، له كتب. توفي بالمرية سنة 474 هـ. مولده في باجه بالأندلس». (الأعلام/ 3/ 125 ـ شذرات الذهب؛ 3/ 344 ـ شجرة النور الزكية/ ص 120.

(2) عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير، أبو ذر الأنصاري الهروي: عالِم بالحديث، من الحفّاظ، من فقهاء المالكية، يقال له ابن السماك أصله من هراة، نزل بمكة، ومات بها سنة 434 هـ. له كتب. قال ابن العماد: «عاش ثمانيًا وسبعين سنة، كان ثقة متقنًا، ديِّنًا، عابدًا، وَرِعًا بصيرًا بالفقه والأصول». (شذرات الذهب/ 3/ 254 ـ الأعلام/ 3/ 269 ـ العقد المذهب/ ص 311 وفيه أن اسمه عبيد الله، ينتهي نسبه إلى غنم بن مالك النجار، وسمّاه بعضهم عبد الله، توفي في ذي القعدة من السنة المذكورة.

(3) ومن الملاحظ أن مَن ذكر ذلك من المؤرِّخين لم يذكروا ما ردّت به عامّة الناس، وخاصّتهم (علماؤهم وصلحاؤهم) على هذا الفعل الشنيع، مثل ما ذكروه عندما لقّب جلال الدولة (أبو طاهر بن بهاء الدولة. المتوفّى 435 هـ)، بهذا الاسم نفسه، قال ابن كثير: «وفي رمضان منها (يعني من سنة تسع وعشرين وأربعمائة 429 هـ) لُقِّب جلال الدولة شاهنشاه الأعظم ملك الملوك، بأمر الخليفة، وخطب له بذلك على المنابر، فنفرت العامّة من ذلك، ورموا الخطباء بالآجُر، ووقعت فتنة شديدة بسبب ذلك، واستفتوا القضاة والفقهاء في ذلك، فأفتى أبو عبد الله الصيمري أن هذه الأسماء يعتبر فيها القصد، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ﴾ [البَقَرَة: الآية 247]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: الآية 79]، وإذا كان في الأرض ملوك، جاز أن يكون بعضهم فوق بعض وأعظم من بعض، وليس=

....

= في ذلك ما يجيب النكير، والمماثلة بين الخالق، والمخلوقين.

وكتب القاضي أبو الطيب الطبري أن إطلاق ملك الملوك جائز، ويكون معناه ملك ملوك الأرض. وإذا جاز أن يقال: كافي الكُفاة، وقاضي القضاة، جاز أن يقال: ملك الملوك، وإذا كان في اللفظ ما يدلّ على أن المراد ملك ملوك الأرض زالت الشُّبهة، ومنه قولهم: اللهم أصلح الملك، فيصرف الكلام إلى المخلوقين.

وكتب التميمي الحنبلي نحو ذلك.

وأما الماوردي صاحب «الحاوي الكبير» فقد نقل أنه أجاز ذلك ـ أيضًا ـ، والمشهور عنه ما نقله ابن الجوزي والشيخ أبو منصور وابن الصلاح في «آداب المفتي» أنه منع من ذلك، وأصرّ على المنع من ذلك، مع صحبته للملك: جلال الدولة، وكثرة ترداده إليه، ووجاهته عنده، وأنه امتنع من الحضور عن مجلسه، حتى استدعاه جلال الدولة في يوم عيد، فلما دخل عليه، وهو وَجِل خائف أن يوقع به مكروهًا، فلما واجهه، قال له جلال الدولة: قد علمت أنه ما منعك من موافقة الدين جوّزوا ذلك، مع صحبتك إياي، ووجاهتك عندي، دينك واتّباعك الحق، وأن الحق لآثر عندي من كل أحد، ولو حبيت أحدًا من الناس لحَبَيْتَنِي، وقد زادك ذلك عندي صحبة ومحبة، وعلوّ مكانة. قلت: والذي حمل القاضي الماوردي على المنع هو السُنَّة التي وردت بها الأحاديث الصحيحة من غير وجه. قال الإمام أحمد حدّثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «أخنع اسم عند الله يوم القيامة رجل تَسَمَّى بملك الأملاك». قال الزهري: سألت أبا عمرو الشيباني عن أخْنَع اسم قال: أوضع. وقد رواه البخاري عن علي بن المديني عن ابن عيينة، وأخرجه مسلم من طريق همام عن أبي هريرة عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «أغبط رجل على الله يوم القيامة وأخبثه رجل تسمّى ملك الأملاك، لا مَلِكَ إلا الله ـ عزّ وجلّ»، وقال الإمام أحمد: حدّثني محمد بن جعفر حدّثنا عوف عن جلاس عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «اشتد غضب الله على مَن قتله نبي، واشتد غضب الله على رجل تسمّى بملك الأملاك لا ملك إلا الله عزّ وجلّ». (البداية: 12/ ص 39 ـ 40). وقال العطار: «ووقع بينه (أي الماوردي) وبين المجوّزين مناقضات في ذلك، ووافقه على التحريم ابن الصلاح، والنووي في «شرح المهذب» لقوله ـ ﷺ ـ: «أخنى رجل وأخنع رجل عند الله ـ تعالى ـ يوم القيامة، وأخبثه رجل كان تسمّى ملك الأملاك، لا ملك إلا الله تعالى». وأخنع وأخنى بمعنى أذل، وأوضع، وأرذل، أقوال.

لا جَرَمَ أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ عاجله بالنقمة، فلم يفلح بعد هذا اللقب، وبه انقرضت دولتهم حين ظهر بنو سلجوق، كما هو مسطور في كتب التاريخ». (حاشية حسن العطار على شرح المحلي على شرح جمع الجوامع ـ لتاج الدين السبكي/ 2/ 7).

مناظرته
(أي الباقلاني) في مجلس ملك الروم
وأخباره معه

قال القاضي عِياض في نفس الكتاب الذي ذكرناه في المناظرة السابقة ص 209 إلى 213: «وجّه عضد الدولة في بعض سفراته إلى ملك الروم الأعظم القاضي أبا بكر بن الطيب، واختصّه بذلك ليُظهِر رِفعَة الإسلام، ويغضّ من النصرانية، فلما تهيّأ للخروج، قال للقاضي وزير عضد الدولة: الطالع خروجًا؟ فسأله القاضي أبو بكر، فلما فسّر مراده[1]، قال (أي القاضي أبو بكر): لا أقول بهذا، لأن النحس والسعد كله بيد الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، ليس للكواكب هٰهنا مثقال ذرّة من القدرة، وإنما وضعت كتب المنجّمين ليتمعش[2] بها الجاهلون بين العامّة، ولا حقيقة لها. فقال الوزير: أحضروا لي ابن الصدفي[3] ليست المناظرة من شأني، ولا أنا قائم بها، وإنما أحفظ علم النجوم، وأقول: إذا كان من النجوم كذا، كان كذا، وأما تعليله فهو من علم المنطق.

فأحضر [يعني المنطقي] وأمر بمكالمة القاضي، فقال له أبو سليمان: هذا القاضي يقول: إن الباري سبحانه ـ قادر على أن يركب عشرة أنفس في ذلك المركب

---

(1) أي غرضه بقوله: «الطالع خروجًا».

(2) لعله يتعيّش ومعنى تعيش طلب أسباب المعيشة، أو كانت له بُلغة من العيش. (لسان العرب/ عاش).

(3) لعله: أحضروا لي المنطقي، وهو ما سنجده في الكلام الآتي، والمراد به (أي المنطقي) محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، أبو سليمان المنطقي: عالِم بالحكمة والفلسفة والمنطق. من أهل سجستان (والنسبة إليه سجستاني وسجزي) سكن بغداد، ولزم منزله لعَوَر فيه وبرص، كانا يمنعانه من غشيان منازل الأمراء، وأقبل العلماء والحكماء عليه. وكان عضد الدولة فَنّاخَسْرو شاهنشاه يكرمه ويفخمه. له تصانيف. توفي 380 هـ. (الزركلي/ 6/ 171 ـ وسيأتي ذكره في مناظرته مع السيرافي.

الذي في دجلة، فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر يكون الله قد زاد فيهم آخر، فيكونون أحد عشر، ويكون الحادي عشر مَنْ خلقه الله ـ تعالى ـ في ذلك الوقت. ولو قلت أنا: لا يقدر على ذلك، أو هذا مُحال، قطعوا لساني، وقتلوني، وإن أحسنوا إليَّ كتّفوني[1]، ورموني في دجلة، وإذا كان الأمر كما ذكرت، لم يكن لمناظرتي معه معنى.

فالتفت الوزير إلى القاضي، وقال: ما تقول أيّها القاضي؟، فقلت: ليس كلامنا هٰهنا في قدرة الباري، [بل] كلامنا في تأثيرات هذه الكواكب، فانتقل إلى ما ذكر لعجزه وقلّة معرفته، وإلا فأيّ تعلق للكلام بقدرة الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ في مسألتنا، وأنا وإن قلت: إن القديم ـ تعالى ـ قادر على ذلك، ما أقول: إنه يخرق العادة، ويفعل هذا، لأنه لا يجوز عندنا أن يخلق اليوم إنسانًا من غير أبوين، فإذا كان كذلك، فقد علم الوزير أن هذا فرار من الزحف.

فقال (أي الوزير): هو كما ذكر.

فقال المنطقي: المناظرات دربة[2] وتجربة، وأنا لا أعرف مناظرات هؤلاء القوم، وهم لا يعرفون مواضعتنا وعبارتنا، ولا تجمل المناظرة بين قوم هذا حالهم.

فقال له الوزير: قَبِلنا اعتذارك. والحق أبْلَجُ[3].

قال القاضي: ومال إليَّ بوجهه، وقال: سِرْ في دِعَة الله.

فخرجت، فدخلت بلاد الروم، حتى وصلت إلى ملك الروم بالقسطنطينية، وأخبر الملك بقدومنا، فأرسل إلينا مَن تلقَّانا، وقال: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم، حتى تنزعوها، إلا أن تكون مناديل لِطاف، وحتى تنزعوا أخفافكم. فقلت: لا أفعل، ولا أدخل إلا بما أنا عليه من الزيّ، واللباس، فإن رضيتم، وإلا فخذوا الكتب، تقرؤونها، وأرسلوا بجوابها وأعود به، فأخبر بذلك الملك، فقال: أريد معرفة سبب هذا، وامتناعه عمّا مضى عليه رسمي مع الرُّسُل. فسُئِلَ القاضي عن ذلك، فقال: أنا رجل من علماء المسلمين، وما تحبّونه منّا ذلّ وصَغار، والله تعالى

(1) كَتَفَه ـ كضرب ـ شدَّ يديه إلى خلف بالكِتاف ـ ككِتاب ـ وهو حبل يشدّ به. (القاموس/ كتف).
(2) بضم الدال وسكون الراء وفتح الباء ـ: الضَّرَاوَةُ = التكوين (القاموس/ د ر ب).
(3) مُتَّضِحٌ (القاموس/ بلج).

قد رفعنا بالإسلام، وأعزّنا بنبيِّنا محمد ـ ﷺ ـ، وأيضًا فإن من شأن الملوك إذا بعثوا رُسُلهم إلى ملك آخر رفع أقدارهم، لا إذلالهم، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم، ووضع قدره انهدام جانبه عند الله تعالى، وعند المسلمين، فعرف الترجمان الملك بذلك، فقال: دعوه، يدخل ومَن معه كما يشاؤون [وفي رواية قال القاضي: هذه الهيئة][1] ندخل بها على سلطاننا الأكرم، الذي هو تحت يد أمير المؤمنين، وأدخل بها على سلطاننا الأكرم الذي أمرنا الله تعالى ورسوله بطاعته، فلم تُنكِرون عليَّ هذا، وأنا رجل من علماء المسلمين؟، فإن دخلت بغير هيئتي، ورجعت إلى حكمك، أهنت العلم، ونفسي، وذهب عند المسلمين جاهي. فقال للترجمان: قل له قد قبلنا عُذرك، ورفعنا منزلتك، وليس محلك عندنا محل سائر الرُّسل، وإنما محلك عندنا محل الأبرار الأخيار، وقد أخبرنا صاحبكم في كتبه: أنك لسان المسلمين، والمُناظِر عنهم، وأنا أشتهي أن أعرف ذلك، وأسمعه منك، كما ذكروه عنك. قلت: إذا أذِنَ الملك. فقال: انزلوا حيث أعددت لكم، ويكون بعد هذا الاجتماع، قال القاضي: فنهضنا إلى موضع أُعِدَّ لنا.

وذكر أبو بكر البغدادي الحافظ: أن القاضي لمّا وصل إلى مدينة الطاغية، وعرف به، وبمحله من العلم، أَفْكَرَ[2] الطاغية في أمره، وعلم أنه لا يركع له إذا دخل عليه ـ كما جرى رَسْم الرعية أن تقبِّل الأرض بين يدي ملوكها ـ فرأى أن يضع سريره وراء باب لطيف[3]، لا يمكن أن يدخل أحد منه إلا راكعًا، ليدخل القاضي من ذلك الباب، فلما رآه القاضي، تفكَّر، وأدار رأسه، وحنى راكعًا، ودخل من الباب يمشي مُستَقبِلاً الملك بدُبُره، حتى صار بين يديه، ثم رفع رأسه، ونصب ظهره، ثم أدار وجهه إلى الملك حينئذ. فعجب من فطنته، ووقعت له الهيبة في قلبه.

وقال غيره: قال القاضي: فلما كان يوم الأحد، بعث الملك في طلبي، قال: من شأن الرسول حضور مائدة الملك، فنحب أن تجيب إلى طعامنا، ولا تنقضْ كل رُسُومنا. فقلت لرسوله: أنا من علماء المسلمين، ولست كالرُّسل من الجند، وغيرهم الذين لا يعرفون ما يجب عليهم في هذا الموطن، والملك يعلم أن العلماء لا يقدرون

---

(1) ما بين القوسين زدته لينتظم الكلام.

(2) فكَر فيه وأَفْكَرَ وتَفَكَّرَ وفكَّر بمعنى واحد (القاموس/ فكر).

(3) قصير (البداية/ 11/ 300).

أن يدخلوا في هذه الأشياء، وهم يعلمون، وأخشى أن يكون على مائدتهم من لحوم الخنازير، وما حرَّمه الله - تعالى - على رسوله، وعلى المسلمين، فذهب التُّرْجُمانُ[1]، وعاد إليَّ، وقال: يقول لك الملك: ليس على مائدتي، ولافي طعامي شيء تكرهه، وقد استحسنت ما أتيت به، وما أنت عندنا كسائر الرُّسل، بل أعظم، وما كرهت من لحوم الخنزير إنما هو خارج من حضرتي، بيني وبينه حجابه فنهضت على كل حال، وجلست، وقدم الطعام، ومددت يدي، وأوهمت الأكل، ولم آكل منه شيئًا، مع أني لم أرَ على مائدته ما يكره. فلما فرغ من الطعام، بخَّرَ المجلس وعطَّره، ثم قال: هذا الذي تدَّعونه في معجزات نبيِّكم من انشقاق القمر، كيف هو عندكم؟ قلت: هو صحيح عندنا، وانشق القمر على عهد رسول الله - ﷺ - حتى رأى الناس ذلك، وإنما رآه الحضور، ومَن اتفق نظره إليه في تلك الحال. قال الملك: وكيف لم يره جميع الناس؟، قلت: لأن الناس لم يكونوا على أُهبَة، ووعد، لشقوقه، وحضوره، فقال: وهذا القمر بينكم وبينه نسبة وقرابة؟ لأي شيء لم تعرفه الروم، وغيرها، من سائر الناس، بينما رأيتموها أنتم خاصة؟ فقلت: فهذه المائدة[2] بينكم وبينها نسبة؟ وأنتم رأيتموها دون اليهود والمجوس[3]، والبراهمة[4]، وأهل الإلحاد، وخاصة يونان: جيرانكم، فإنهم كلهم مُنكِرون لهذا الشأن، وأنتم رأيتموها، دون غيركم. فتحيَّر الملك وقال - بكلامه -: سبحان الله. وأمر بإحضار فلان القسِّيس، ليكلِّمني، وقال: نحن لا نطيقه، لأن صاحبه قال: ما في مملكتي مثله، ولا للمسلمين في عصره مثله، فلم أشعر إذ جاؤوا برجل كالذئب أشقر الشعر مُسبله[5]، فقعد، وحُكِيَتْ له المسألة، فقال: الذي قاله المسلم لازم، هو الحق، لا أعرف له جوابًا، إلا ما ذكره. فقلت له: أتقول: إن الكسوف - إذ كان - يراه جميع أهل الأرض، أم يراه أهل الإقليم الذي بمحاذاته؟ قال: لا يراه إلا مَن كان في

---

(1) الترجمان - كعُنْفُوَان وزَعْفَرَان ورَيْهُقَان -: المفسر للسان. (القاموس/ ترجم).

(2) يشير إلى المائدة التي نزلت من السماء على الحواريين: أنصار عيسى - عليه السلام -. انظر كتب التفسير عند قوله تعالى - في سورة المائدة: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الآية 112].

(3) عباد النار، يعتقدون أن للكون إلـهين: النور، والظلمة (انظر الشهرستاني المِلَل والنِّحَل: ص 234، وما بعدها).

(4) في الهند، ينفون المعاد والنبوات ويؤمنون بإله مجرد أعلى (ن ظ م سا/ 506 وما بعدها).

(5) مسبله: مطلقه ومرسله.

محاذاته، قلت: فما أنكرتم من انشقاق القمر، إذا كان في ناحية لا يراه إلا أهل تلك الناحية، ومَن تأهّب للنظر له؟ فأما مَن أعرض عنه، وكان في الأمكنة التي لا يرى القمر منها، فلا يراه، فقال: هو كما قلت، لا يدفعك عنه دافع، وإنما الكلام في الرّواة الذين نقلوه، وأما الطعن في غير هذا الوجه فليس بصحيح، قال الملك: وكيف يُطعَن في النقلة؟ فقال النصراني: شِبْهُ هذا من الآيات، إذا صحّ وجب أن ينقله الجمّ الغفير إلى الجمّ الغفير، حتى يصل بنا العلم الضروري به، ولو كان لك لوقع إلينا العلم الضروري به، فلما لم يقع لنا العلم الضروري به دلّ أن الخبر مُفتَعَل باطل، فالتفت الملك إليّ، وقال: الجواب، قلت: يلزمه في نزول المائدة ما يلزمني في انشقاق القمر، ويقال له: لو كان نزول المائدة صحيحًا لوجب أن ينقله العدد الكثير، فلا يبقى يهودي، ولا نصراني، ولا ثنوي[1] إلا ويعلم هذا بالضرورة، ولمّا لم يعلموا ذلك بالضرورة دلّ أن الخبر كذب، فبُهِتَ[2] النصراني والملك ومَن ضمّه المجلس، وانْفَضّ المجلس على هذا.

قال القاضي: ثم سألني الملك في مجلس ثانٍ، فقال: ما تقولون في المسيح عيسى ابن مريم ـ عليه السلام ـ؟، قلت: روح الله، وكلمته، وعبده، ورسوله﴿كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 59] وتَلَوْتُ عليه النص، فقال: يا مسلم، تقولون: المسيح عبد؟، فقلت: نعم، وكذا نقول، وبه ندين، قال: ولا تقولون: إنه ابن الله؟، قلت: معاذ الله ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ [المؤمنون: الآية 91]. ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسرَاء: الآية 40]، فإذا جعلتم المسيح ابن الله، فمَن أبوه، وجدّه، وعمّه، وخاله؟ وعددت عليه الأقارب، فتحيَّر وقال: يا مسلم، العبد يَخْلق ويحيي ويُميت، ويُبرىء الأكمه[3] والأبرص؟ قلت: لا يقدر العبد على ذلك، وإنما ذلك كله من فعل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، قال: وكيف يكون المسيح عبد الله، وخلقًا من خلقه، وقد أتى بهذه الآيات، فَعَلَ ذلك كله؟، قلت: معاذ الله ما أحيا المسيح الموتى، ولا أبرأ الأكمه والأبرص، فتحيَّر، وقلَّ صبره، وقال: يا مسلم، تنكر هذا مع اشتهاره في الخلق، وأخذ الناس له بالقبول؟ فقلت: ما

---

(1) يزعمون أن النور والظلمة أزليان (المِلَل ص 245).

(2) بهت ـ ككَرُمَ وعلِمَ ونَصَر وزُهِيَ ـ: تَحَيَّرَ (القاموس/ بهت).

(3) الصفة الإلـهية.

قال أحد من أهل الفقه والمعرفة أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ يفعلون المعجزات من ذاتهم، وإنما هو شيء يفعله الله ـ تعالى ـ على أيديهم، تصديقًا لهم، يجري مجرى الشهادة، فقال: قد حضر عندي جماعة من أولاد نبيّكم، وأهل دينكم المشهورين فيكم، وقالوا: إن ذلك في كتابكم، فقلت: أيها الملك، في كتابنا إن هذا كله بإذن الله وتَلَوْتُ منصوص القرآن في المسيح: «بإذن الله»، قلت: إنما فعل ذلك كله بإذن الله وحده لا شريك له، لا من ذات المسيح، ولو كان المسيح يُحيي الموتى ويبرىء الأكمه والأبرص من ذاته، لجاز أن يقال: موسى فلق البحر، وأخرج يده بيضاء من غير سوء من ذاته، ليست معجزات الأنبياء ـ عليهم السلام ـ من ذاتهم، وأفعالهم، دون إرادة الخالق، فلما لم يجز هذا، لم يجز أن تسند المعجزات التي ظهرت على يد المسيح إليه، فقال الملك: وسائر الأنبياء كلهم من آدم إلى مَن بعده، كانوا يتضرَّعون للمسيح حتى يفعل ما يطلبون، قلت: أو في لسان اليهود عظم، لا يقدرون أن يقولوا: إن المسيح كان يتضرّع إلى موسى، وكل صاحب نبي يقول: إن المسيح كان يتضرّع إلى نبيّه، فلا فرق بين الموضوعين في الدعوى.

قال القاضي ـ رحمه الله تعالى ـ: ثم تكلمنا في مجلس ثالث، فقلت له: اتحد اللاهوت[1] بالناسوت[2] قال: أراد أن ينجي الناس من الهلاك، قلت: درى بأنه يقتل ويصلب ويفعل به كذا، ولم يؤمن به اليهود؟

فإن قلت: إنه لا يدري ما أراد اليهود به، بطل أن يكون إلـٰهًا، وإذا بطل أن يكون إلـٰهًا، بطل أن يكون ابنًا، وإن قلت: قد درى، ودخل في هذا الأمر على بصيرة، فليس بحكيم، لأن الحكمة تمنع من التعرّض للبلاء، فبُهِت، وكان آخر مجلس لي معه.

وذكر ابن حيّان عمَّن حدَّثه أن الطاغية وعد القاضي أبا بكر بالاجتماع معه في محفِل[3] من محافل النصرانية ليوم سمّاه، فحضر أبو بكر، وقد احتفل[4] المجلس، وبُولِغ في زينته، فأدناه الملك وألطف[5] سؤاله، وأجلسه على كرسيّه، دون سريره

---

(1) الصفة الإلـٰهية.
(2) الصفة الإنسانية.
(3) المَجْمَع.
(4) اجْتَمَعُوا.
(5) يعني لطف به أوله: رفق به (القاموس لسان العرب/ لطف).

بقليل، والملك في أُبَّهته[1]، وخاصّته، عليه التاج، والذرّيّة، ورجال مملكته على مراتبهم.

وجاء البِطْرَك[2] قيّم[3] ديانتهم، وقد أوعز[4] الملك إليه في التيقّظ، وقال له: إن فناخسرو ملك الفرس الذي سمعت بدعائه، وبكرامته، لا ينفذ[5] إلا مَن يشبه في رحلته، وحيلته، فتحفظ منه، وأظهر دينك، فلعلك تتعلّق منه بسقطة أو تعثّر منه على زلّة، تقضي بفصلنا عليه. فجاء البطرك قيّم الديانة، ووالي النحلة[6]، فسلّم القاضي عليه أحفل سلام، وسأله أحفى سؤال، وقال له: كيف الأهل والولد؟ فعظم قوله هذا عليه، وعلى جميعهم، وتغيّروا له، وصلّبوا[7] على وجوههم، وأنكروا قول أبي بكر عليه، فقال: يا هؤلاء تستعظمون لهذا الإنسان اتخاذ الصاحبة والولد، وتربون[8] به عن ذلك، ولا تستعظمونه لربّكم ـ عزَّ وجهه ـ فتضيفون ذلك إليه؟ سوأة[9] لهذا الرأي، ما أبين غلطه، فسقط في أيديهم[10]، ولم يردّوا جوابًا، وتداخلتهم له هيبة عظيمة، فانكسروا، ثم قال الملك للبطرك: ما ترى في أمر هذا الشيطان؟ فقال: تقضي حاجته، وتُلطف[11] صاحبه، وتبعث بالهدايا إليه، وتخرج العراقي عن بلدك، من يومك، إن قدرت، وإلا لم آمن الفتنةَ منه على النصرانية، ففعل الملك ذلك، وأحسن جواب عضد الدولة، وهداياه، وعجل تسريحه، ومعه عدة من أسارى المسلمين، والمصاحف، ووكّل بالقاضي من جنده مَن يحفظه، حتى وصل إلى مَأمنه. وقال غيره: كان سير القاضي إلى ملك الروم سنة نيف وثمانين وثلاثمائة»[12].

---

(1) الأُبَّهَةُ ـ كسُكَّرَة ـ: العظمة والبهجة والنخوة والكبر. (القاموس/ أبه).

(2) البَطْرَك ـ كَقِمطْرٍ وجَعْفَر ـ البِطْرِيقُ ـ كَكِبْرِيت: مقدم النصارى، القائد من قوّاد الروم تحت يده عشرة آلاف رجل. (القاموس ـ لسان العرب/ بطرك، بطرق).

(3) قَيِّمُ الأمر: مقيمه.

(4) أوعز ووعز إليه في الأمر بكذا: تقدم وأمر. (القاموس/ وعز).

(5) لَا يُخْرِجُ.

(6) النحلة ـ بكسر النون ـ هنا: الدعوى. (القاموس/ نحل).

(7) تحجرت.

(8) ترفعونه من رَبا بمعنى زاد وارتفع.

(9) منصوب على الذم (انظر لسان العرب/ سوء).

(10) نَدِمُوا.

(11) ألطفَه: برّه (القاموس/ لطف).

(12) هذا غير ممكن، فإن عضد الدولة مات سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة: (372 هـ).

وقال الحافظ إسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير في كتابه: «البداية والنهاية»: 11: 300: «ويقال: إن الملك أحضر بين يديه آلة الطرب، المسمّاة بالأرغل[1]، ليستفز عقله بها، فلما سمعها الباقلاني خاف على نفسه أن يظهر منه حركة ناقصة، بحضرة الملك، فجعل لا يألو جهدًا إن جرح رِجله، حتى خرج منه الدم الكثير، فاشتغل بالألم عن الطرب، ولم يظهر عليه شيء من النقص والخفّة، فعجب الملك من ذلك، ثم إن الملك استكشف الأمر، فإذا هو قد جرح نفسه بما أشغله عن الطرب، فتحقَّق الملك وفور همّته، وعلوّ منزلته. فإن هذه الآلة لا يسمعها أحد إلا طرب، شاء أم أبى.

وقد سأله بعض الأساقفة ـ بحضرة الملك ـ فقال: ما فعلت زوجة نبيّكم؟ وما كان من أمرها بما رُمِيَت به من الإفك؟ فقال الباقلاني مُجيبًا له على البديهة: هما امرأتا ذُكِرَتا بسوء: مريم، وعائشة، فبرّأها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وكانت عائشة ذات زوج، ولم تأتِ بولد، وأتت مريم بولد، ولم يكن لها زوج ـ يعني أن عائشة أولى بالبراءة من مريم ـ وكلاهما بريئة مما قيل فيها، فإن تطرّق في الذِّهن الفاسد احتمال ريبة إلى هذه، فهو إلى تلك أسرع، وهما ـ بحمد الله ـ منزّهتان، مبرّأتان من السماء بوحي الله ـ عزَّ وجلَّ ـ عليهما السلام».

وقال الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة[2] الجِشُمي[3] البيهقي المعتزلي في كتابه: «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس»: ص 148: «ولما بعث عضد الدولة بن بويه الباقلاني إلى الروم رسولاً قال له: إياك مذهبك، فإنهم يلزمونك مذهبهم»[4].

---

(1) لم أطّلع له على معنى.

(2) مشدّد الراء. (حسين المدرسي: محقق «رسالة «إبليس»: ص 9 ـ الزركلي/ الأعلام/ 5/ 289).

(3) بكسر الجيم وضم الشين المعجمة ـ منسوب إلى جشم (من قرى ربع كاه ـ بناحية بيهق) ـ حسين المدرسي: ن م/ص 10).

(4) وغرض الجشمي بهذا الكلام الغضّ من مذهب الأشعري الذي يعتبر الباقلاني رئيسه في عصره.

مناظرةٌ
بين الإمامِ أبي حَنِيفَةَ
وبين بعضِ القَدَرِيَّةِ

قال الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر في كتابه: «الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: مالك بن أنس الأصبحي المدني، ومحمد بن إدريس الشافعي المطلبي، وأبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي» ص 315 ـ 316 ـ 317 ـ: «قال أبو يعقوب (. . .) ونا القاضي أحمد بن مطرف، قال: نا عبد الله بن محمد الفقيه، قال: نا السري بن عاصم وغيره، قال: نا حامد بن آدم، قال: نا بشار بن قيراط: قال: قَدِمَ الكوفة سبعون رجلاً من القَدرية، فتكلّموا في مسجد الكوفةِ بكلام في القَدَرِ، فبلغ ذلك أبَا حنيفة، فقال: لقد قَدِمُوا بضلال.

ثم أتوه، فقالوا: نخاصِمُكَ، قال: فِيمَ تخاصمونني؟ قالوا: في القدر، قال: أما علمتم أن الناظر في القدَر كالناظر في شُعاع الشمس، كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة، أو قال تحيُّرًا.

قالوا: في القضاء والعَدْلِ، قال: فتكلموا على اسم الله، فقالوا: يا أبا حنيفة، هل يَسَعُ أحدًا من المخلوقين أن يُجْرِي في ملك الله ما لم يَقْضِ؟ قال: لا، إلا أن القضاء على وجهين، منه أمرُ روحي، والآخر قُدْرةٌ، فأما القدرة، فإنه يقضي عليهم، ويُقَدِّرُ لهم الكُفْرَ، ولم يأمر به، بل نهى عنه، والأمر أمران: أمر الكَيْنُونَةِ، إذا أمر شيئًا كان، وهو على غير أمر الوحي.

قالوا: فأَخْبِرنا عن أمر الله أموافقٌ لإرادته أم مخالف؟ قال: أمرُهُ من إرادته، وليس إرادتُه من إمره، وتصديقُ ذلك قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لإبراهيم، إذ قال لابنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصَّافات: الآية 102]، ولم يقل ستجدني صابرًا من غير إن شاء الله، فكان ذلك من أمره، ولم يكن من إرادته ذَبْحه.

قالوا: فأخبرنا عن اليهود والنصارى الذين قالوا على الله عزَّ وجلَّ ما قالوا: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية 30]، أفقضى الله على نفسه أن يشتم، أو أن تُضافَ إليه الصاحبة والولد؟ فقال أبو حنيفة: إن الله لا يقضي على نفسه، وإنما يقضي على عباده، ولو كان يقضي على نفسه لَجَرَتْ عليه القُدرةُ.

قالوا: فأخبرنا عن الله عزَّ وجلَّ إذا أراد من عبده أن يكفر، أحسن إليه أم أساء؟ قال: لا يقال: أساء إلا لمَن خالف ما أمر به، والله قد جلَّ عن ذلك، وقد عَرَّفَ عباده بما أراد منهم من الإيمان به.

فقالوا: يا أبا حنيفة، أمؤمن أنت؟ فقال: نعم، قالوا: أفأنت عند الله مؤمن؟ قال: تسألوني عن علمي وعزيمتي، أو عن علم الله وعزيمته؟ قالوا: بل نسألك عن علمك، ولا نسألك عن علم الله، قال: فإني بعلمي أعلم أني مؤمن، ولا أعزم على الله عزَّ وجلَّ في علمه.

فقالوا: يا أبا حنيفة، ما تقول فيمن جحد حرفًا من كتاب الله؟ قال: كافر، لأن الله عزَّ وجلَّ قال مُهَدِّدًا لهم وموعدًا: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: الآية 29]، قالوا: فإن كان هذا من باب الوعيد، وقال: إني لا أؤمن، ولا أكفر، قال: قد خَصَمْتُم أنْفُسكم، ألا ترون أني إن لم أُؤمن فأنا مجبور في إرادة الله عزَّ وجلَّ على الكفر، وإن لم أكفر فأنا مجبور في إرادة الله عزَّ وجلَّ على الإيمان.

قالوا: يا أبا حنيفة، حتى متى تضلّ الناس؟ قال: ويحكم إنما يضلّ الناسَ مَن يستطيعُ أن يَهْدِيَهم، والله يُضِلُّ مَنْ يشاء ويهدي مَن يشاء».

مناظـــرةٌ
بين أبي الحسن الأشعري
وأبي علي الجبائي المعتزلي[1]
في الأصْلحِ والتَّعْليل[2]

قال الشيخ تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى: 2: 258 إلى 260: «سأل الشيخ (يعني أبا الحسن الأشعري) - رضي الله عنه - أبَا علي فقال: أيُّها الشَّيْخُ، ما قولك في ثلاثةٍ: مؤمن، وكافر، وصبي؟

فقال: المؤمنُ من أهْلِ الدَّرجاتِ، والكافرُ من أهل الهَلَكاتِ، والصَّبِيُّ مِن أهل النَّجاةِ.

فقال الشيخ: فإن أَرَادَ الصَّبِيُّ أن يَرْقى إلى أهْلِ الدَّرجاتِ هل يُمْكِنُ؟

قال الجُبَّائِيُّ: لا، يُقَال له: إن المُؤمِنَ إنما نَالَ هذه الدَّرَجَةَ بالطَّاعة، وليسَ لك مِثْلُهَا.

قال الشيخ: فإن قال: التَّقْصِيرُ ليْسَ مِنِّي، فلو أحْيَيْتَنِي كنتُ عَمِلْتُ من الطَّاعَاتِ كَعَمَلِ المُؤمِنِ.

---

(1) هو من معتزلة البصرة.

(2) اتفق المُعْتَزِلَةُ على أن الله تعالى لا يَفْعَلُ إلا الصَّلاحَ والخَيْرَ، ويَجبُ عَلَيْه من حَيْثُ الحِكْمَة رِعايَةُ مصالح العباد. وذهب الجُبَّائِيُّ ومَن وافَقَهُ منهم إلى أن الله تعالى لم يَدَّخِرْ عن عباده شيئًا مِمَّا عَلِم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة؛ والتوبة؛ والصلاح؛ والأصلح، واللطف، لأنه قادر، عالِم، جواد، حَكِيم، لا يضرّه الإعطاء، ولا يَنْقُصُ مِن خزائِنِهِ المَنْحُ، ولا يَزِيدُ في مُلْكِهِ الادِّخَارُ. وَلَيْسَ الأصْلَحُ هُو الألَذَّ، بل هو الأعود في العاقبةِ، والأصوبُ في العَاجِلَةِ، وإن كان ذلك مُؤْلِمًا مكروهًا، وذلك كالفَصْد والحِجامَةِ، وَشُرْبِ الأدْوِيَةِ. ولا يقال: إنه تعالى يَقْدِرُ على شَيْءٍ هُوَ أصلح مما فعَله بعَبْدِهِ. وَالتَّكَالِيفُ كُلُّها ألطَافٌ. (الشهرستاني: المِلَل والنِّحَل/ ص 45 - 81 - عبد القاهر البغدادي/ الفَرْقُ بَيْنَ الفِرَقِ/ 110).

قالَ الجُبَّائِيُّ: يقولُ له اللهُ: كُنْتُ أعلم أنكَ لو بَقِيتَ لَعَصَيْتَ ولَعُوقِبْتَ فَرَاعَيْتَ مَصْلَحَتَكَ، وأَمَتُّكَ قَبْلَ أنْ تَنْتَهِيَ إلى سِنِّ التَّكْلِيفِ.

قال الشيخُ: فلو قال الكافِرُ: يَا رَبِّ، عَلِمْتَ حالَهُ كما عَلِمْتَ حَالي، فَهَلَّا رَاعَيْتَ مَصْلَحَتِي مِثْلَهُ. فانْقَطَعَ الجُبَّائِيُّ».

قلت: هذه مُنَاظَرَةٌ شَهِيرَةٌ، وقد حكاها شيخُنَا الذَّهَبِي، وهي دامغة لأصل مَن يُقَلِّدُه؛ لأن الذِي يُقَلِّدُهُ يقول: إن الله لا يَفْعَلُ شَيْئًا إلا بحِكْمَةٍ بَاعِثَةٍ له على فِعْله، ومصلحةٍ واقعةٍ، وهُوَ من المعتزلة في هذه المسألة، فلو يدري شيخُنا هذا لأَضْرَبَ عن ذِكْرِ هذه المُنَاظَرةِ صَفْحًا.

ووقع في زمان شيخِ الإسلام عِزِّ الدين بن عبد السَّلام اسْتِفْتَاءٌ في هذه المَسْأَلَة. فكتَبَ عليه الشيخُ عِزُّ الدِّين والشيخُ أبو عَمْرو بنُ الحاجب وطائفةٌ.

ومن كلام الشيخِ عِزِّ الدِّينِ في الجواب: ما أجْهَل مَن يَزْعُمُ أن اللهَ سُبْحَانَهُ لا يجوزُ أن يَخْلُقَ شيئًا إلاَّ أن يَكونَ فيه جَلْبُ نَفْعٍ أو دَفْعُ ضَرَرٍ! تالله لقد تَيَمَّمُوا شاسِعًا، ولقد تحجَّروا وَاسِعًا.

ومن جواب ابنِ الحاجب: أيّ صلاحٍ في خلقِ ما هو السَّبَبُ المُؤَدِّي إلى الكفر؟! وكأني أحْكِي الجَوَابَيْنِ إن شاء اللهُ في بعضِ تَرَاجم الطبقةِ السابعةِ.

وهذه مسألةٌ مفروغ منها؛ فمِنْ أَصْلِنا أنه يقال: لا يجبُ عليه شيء ولا يفعَلُ شيئًا لشيء ابْتَعَثَهُ عليه، بل هو مَالِكُ المُلْكِ، وربُّ الأرْبابِ، لا حَجْرَ عليه، له نَقْلُ عِبادِهِ من الخَيْرِ إلى الشَّرِ، وَمِن النَّفْعِ إلى الضُّرِّ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: الآية 23].

واعْلَمْ أنَّ جوابَ شيخنا أبي الحَسَن مأخوذٌ من قول إمامِنا الشافعي رضي الله عنه: «القَدَرِيَّةُ إذا سَلمُوا العِلْمَ خُضِعُوا»، أي «إذَا سَلَّمُوا عِلْمَ الله بالعَوَاقِبِ».

مناظـرةٌ
بينهما في أن أسماءَ الله
هل هي تَوْقِيفِيَّةٌ؟

دخل رجل على الجُبَّائِيِّ، فقال: هل يَجُوزُ أن يُسَمَّى الله تعالى عاقلاً[1]؟

فقال الجُبائي: لا؛ لأنَّ العَقْل مُشْتَقٌّ من العِقَالِ، وَهُوَ المَانِعُ، والمَانِعُ فِي حَقِّ الله مُحالٌ، فامتنع الإطلاقُ.

قال الشيخ أبو الحسن: فقلت له: فَعَلَى قِيَاسِكَ لا يُسَمَّى الله سُبْحانه حكيمًا؛ لأن هذا الاسم مشتقٌّ من حَكَمَةِ اللِّجام؛ وهي الحدِيدة المانعةُ للدَّابَّة عن الخروج، ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

فَنُحْكِمُ[2] بالقَوَافِي مَنْ هَجَانا ونَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلِطُ الدِّمَاءُ

وقول الآخر[3]:

أَبَنِي حَنِيفَةَ أَحْكِمُوا سُفَهَاءَكم إنِّي أَخافُ عَلَيْكُمُ أنْ أغْضَبَا

أي نَمْنَعُ بالقوافي مَنْ هَجَانا، وامْنَعُوا سُفَهَاءَكُمْ.

فإن كان اللفظ مُشْتَقًّا من المَنْعِ، والمَنْعُ على الله مُحَالٌ، لَزِمَكَ أن تَمْنَعَ إطلاقَ حكيم عليه سبحانه وتعالى.

---

(1) زعم الجُبّائِيُّ أن أَسْمَاء الله ـ تعالى ـ جاريةٌ على القياس، وأجازَ اشْتِقَاقَ اسم له من كل فعل فعله. فَأَلْزَمَهُ أبو الحَسَن الأشعري أن يسمِّيَهُ بمُحْبِلِ النِّساء، لأنه خالق الحَبَلِ فيهنّ، فالْتَزَمَ بذلك. فقال له الأشعري: بِدْعَتُك هذه أَشْنَعُ من ضَلالة النَّصارى في تسميةِ الله أبًا لعيسى، مع امتناعهم عن القول بأنه مُحْبِلُ النِّسَاء. (عبد القاهر البغدادي: الفَرْقُ بين الفِرَقِ/ ص 110 ـ الأشعري: مقالات الإسلاميين: 2/ 531).

(2) يقال: حَكَمَ الرَّجُلَ، وحكَّمَهُ، وأَحْكَمَهُ إذا مَنَعَهُ ممَّا يُرِيدُ (لسان العرب/ حكم).

(3) هو جرير. (لسان العرب/ حكم).

قال: فلم يُحِرْ جوابًا، إلا أنه قال لي: فلم مَنَعْتَ أنْتَ أن يُسَمَّى الله سبحانه عاقلاً، وأجَزْتَ أن يُسَمَّى حَكِيمًا؟

قال: فقلت له: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذنُ الشَّرْعِيُّ دونَ القِياسِ اللُّغَوِيّ، فَأَطْلَقْتُ حَكِيمًا، لأنَّ الشَّرْعَ أطْلَقَهُ، وَمَنَعْتُ عاقلاً، لأن الشرعَ مَنَعَهُ، ولو أطْلَقَهُ الشَّرْعُ لأطْلَقْتُهُ».

مناظرة ابن الحداد
وأبي العباس المخدوم:
(أخي أبي عبد الله الشيعي الصنعاني)

قال المؤرِّخ الأديب، والمحدِّث الفقيه، أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني القيرواني، الأندلسي (المتوفَّى 361 هـ) في كتابه: «قضاة قرطبة وعلماء إفريقيا» ص 257 إلى ص 275، في ترجمة الشيخ أبي عثمان سعيد بن محمد بن الحداد[1] الغساني (المتوفَّى 302 هـ): «وأبو عثمان سعيد بن محمد بن الحداد، كان الكلام والجدل والمناظرة بابه.

قال له سليمان الفراء: يا أبا عثمان، أين كان ربنا إذ لا مكان؟

فقال له: السؤال مُحال، لأن قولك: أين كان؟ يقتضي المكان، وقولك: إذ لا مكان، ينفي المكان، فهذا: نعم، لا.

قال: فكيف كان ربّنا إذ لا مكان؟

---

(1) قال السيوطي في «بغية الوعاة»: 1/ 579: «سعد بن محمد بن صبيح الأستاذ أبو عثمان الغساني القيرواني النحوي.

قال الصفدي: «أحدُ الأعلام، كان إمامًا متفنّنًا...»، قال ابن العماد في «شذرات الذهب»: 2/ 238: «العلّامة فقيه المغرب...»، وقال الزركلي في «الأعلام»: 3/ 100: «مناظر، قوي الحجّة في علوم الدين واللغة. من أهل القيروان. كان كثير الرّدّ على أهل البدع والمُخالفين للسُنَّة. واشتهر بجدله مع بعض علماء الدولة الفاطمية (العبيدية) في بدء قيامها. وله أخبار، وتصانيف (...)، وكان آنس الفقهاء، مجلسًا، وأغزرهم خبرًا، مذهبه النظر، والقياس، والاجتهاد، لا يقلّد أحدًا، ويقول: إنما أدخل كثيرًا من الناس إلى التقليد نقص العقول، ووناء الهِمَم، وله نظم، أكثره في ابن أخ له أُسِر، وفي ولد له مات. قال ابن قاضي شعبة، في وفيات سنة 302 بعد أن عرفه بالمالكي المقرىء المجتهد: إلا أنه يحطّ على المالكية، ويسمّي المدوّنة «المدودة»، فسبّه المالكية، وقاموا عليه، ثم اغتفروا له ذلك، وأحبّوه، لمّا ناظر الشيعي: داعي بني عبيدة» ـ ولد سنة 219 هـ. أخذ عن سحنون، وغيره، ويميل إلى مذهب الشافعي. (ابن العماد/ ن م/ ن ص).

قال له: السؤال صحيح. ثم أجابه بجواب لم أحفظه عن حاكيه.

قال سعيد: فلما أبنت عليه (قطعت عليه سبيل المناظرة والمجادلة) جعل يقول: يا أبا عثمان، إن المسألة عظيمة كبيرة، فتدبّرها. فعلمت أنه رجل يريد الستر على نفسه.

قال محمد: وكانت لأبي عثمان مقامات كريمة، ومواقف محمودة في الدفع عن الإسلام، والذبّ عن السُّنَّة، ناظر فيها أبا العباس المخدُوم (أخا أبي عبد الله الشيعي الصنعاني) بملء فِيه، ومنى نفسه، مناظرة القرن المساوي، بل مناظرة المتعزّز المتعالي، لم يتلعثم لفظاعة المقام، ولا أحجم لهيبة السلطان، ولا خاف ما خِيفَ عليه من سطوة الحدثان. ولقد قال له ابنه يومًا: اتّقِ الله في نفسك، ولا تبالغ في مناظرة الرجل، فقال له: حسبي مَن له غضبت، وعن دينه دببت.

المجلس الأول

قال أبو عثمان سعيد بن محمد: أتاني رسوله (يعني أبا العباس)، فدخلت عليه في قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب، وحوله وجوه أصحابه، ومعه موسى القطان[1]، فسلّمت، وجلست، وقد كان أتاه قبل ذلك جميع أهل بلدنا (يعني من أهل العلم) بغير إرسال.

فقلت له: قد كان مَن كان قبلك في هذا القصر، وقد علم الله، وعلم مَن حضر من أصحابنا، أني لم أكن بجياء للملوك، ولا آتي أحدًا منهم بغير رسول.

فتكلم، ثم قال لي: من أين قلت بالقياس؟

قلت: قلته بكتاب الله.

---

(1) موسى بن عبد الرحمٰن بن حبيب أبو الأسود، المعروف بالقطان: قاضٍ من المالكية. أصله من موالي بني أمية، سمع من محمد بن سحنون، ومحمد بن عامر الأندلسي، وعلي بن عبد العزيز، وغيرهم. وُلّيَ قضاء طرابلس (طرابلس الغرب)، فنفذ الحقوق، وأخذها للضعيف من القوي (كما يقول الداودي) فبغى عليه، وأُوذي، وعزل، وحُبِس شهورًا، واتفق أن عرضت قضية اختلف فيها القضاة، فأفتى بها، وهو في السجن، فقال الوالي: مثل هذا لا يُحبَس. وأطلقه. له كتاب «أحكام القرآن» اثنا عشر جزءًا. ولد سنة 232 هـ. وتوفي سنة 306 هـ، في ذي القعدة. أفردت ترجمته بالتأليف. (الأعلام/ 7/ 324 ـ شجرة النور/ ص 81.

قال: وأين هو في كتاب الله؟

قلت: قال الله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: الآية 95]. فالصيد منصوص، والذي أمرنا أن نمثّله بالمنصوص ليس بمنصوص، فعلمنا بذلك أن من دين الله تعالى تمثيل ما لم يُنَصّ بما نُصَّ.

قال أبو عثمان: ثم قال: ومن ذوا عدل؟، وأومأ إلى أنهم قوم دوم قوم.

فقلت: هم الذين قال الله - تعالى - فيهم - في المراجعة من الطلاق -: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلَاق: الآية 2].

قال أبو عثمان: وأجابه موسى القطان، من فوري، بحديث عليّ في شارب الخمر: إذ قال في السكران: «إذا سكر هذى[1]، وإذا هذى افترى»[2] فوجب عليه ضرب ثمانين، أدنى أن يضرب ثمانين.

فقال له: ألم يقل النبي - ﷺ -: عليّ أفضلكم»؟

قال أبو عثمان: فقلت لموسى - وهو إلى جنبي - وفي الحديث: «ومعاذ أعلمكم بالحلال والحرام، وعمر أقواكم في دين الله». فكلّمه بذلك فغضب، وقال: يكون أقواهم في دين الله مَن فرَّ بالراية يوم خيبر؟ فقال له موسى: ما سمعنا بهذا.

قال أبو عثمان: فقلت: قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [الأنفَال: الآية 16] فعمر ممَّن تحرَّف لقتال، أو تحيَّز إلى فئة.

قال: وأيّ فئة أكثر من النبي؟ - ﷺ -، وقد كان حاضرًا، ولم يتحيَّز إليه.

قلت: جاء عن النبي - ﷺ - أنه قال: «عمر فئة» فمَن تحيَّز إلى عمر، فقد تحيَّز إلى فئة. فسكت، فحرَّكه بعض أصحابه، وقال: ألا تسمع ما يقول هذا الشيخ؟ فقال: صدق. أو نحو هذا من القول، سمعتها أنا منه، ومَن كان يليه.

قال أبو عثمان: ثم عطف، فقال: أنتم تبغضون عليًّا، يا أهل المدينة.

---

(1) هذى يهذي - كرمى يرمي -: تكلم بغير معقول. (القاموس/ هذى).

(2) أنكر الإمام ابن حزم صحة نسبه هذا الأثر إلى عليّ - كرَّم الله وجهه - انظر كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»: 2/ 451 وما بعدها.

قال أبو عثمان: فقلت: على مُبغِض عليّ لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وكيف أبغض عليًّا، وقد سمعت سحنون بن سعيد[1] ـ وهو إمام أهل المغرب ـ يقول: «عليّ بن أبي طالب إمامي في ديني، أهتدي بهديه، وأستنّ بسُنَّته ـ رحمة الله عليه ـ».

فقال لي: بل صلوات الله عليه.

قال: فرفعت صوتي، وقلت: إن الصلاة ـ في كلام العرب ـ الدعاء، وقلت: قال الأعشى[2]:

تقول بنتي وقد قربت مرتحلاً   يا رب جنّب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صلَّيت فاغتمضي   نومًا فإن لجنب المرء مضطجعا[3]

قال أبو عثمان: ثم قلت: نعم، فصلَّى الله على علي بن أبي طالب، والحسن، والحسين، وأهل طاعة الله أجمعين، من أهل السمٰوات والأرضين.

قال أبو عثمان: ثم قال لي: أليس عليّ مولاك؟ يقول النبي: «اللَّهمّ وَالِ مَنْ والاه، وعادِ مَن عاداه».

قلت: هو مولاي بالمعنى الذي أنا به مولاه، ولا ولاية، ولا عتاقة، لأن المولى في كلام العرب متصرّف، يكون المولى، ويكون ابن العمّ، ويكون المعتق، ويكون المنعم عليه. ثم قلت: قال الله ـ حكاية عن زكرياء ـ: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾ [مريم: الآية 5] يريد العصبة. وقال ـ تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴿١١﴾﴾ [محمد: الآية 11]، يريد أن الله وليّ المؤمنين، وأن الكافرين لا وليّ لهم. وقال في المؤمنين: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المَائدة: الآية 51؛

(1) الإمام عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، الملقَّب بسحنون: من أئمة المالكية، قاضٍ، وهو صاحب «المدوّنة» في فقه المذهب المالكي، وهو من أُمّهات المراجع في موضوعه. وُلد سحنون هذا في القيروان سنة 160 هـ. وكان رفيع القدر جدًّا. انتهت رئاسة العلم في المغرب العربي. أخباره كثيرة. أفردت ترجمته بالتأليف. توفي 240 هـ في رجب». (شجرة النور/ ص 71 ـ الأعلام/ 4/ 5 ـ الديباج/ ص 263).

(2) ميمون بن قيس بن جندل من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأبي بصير، والملقَّب بصناجة العرب. (توفي سنة 7 هـ). (الأعلام/ 7/ 341 ـ ابن قتيبة/ الشعر والشعراء/ ص 114 ـ 115).

(3) موجودة في ديوانه.

التوبة: الآية 71]، فعليّ مولى المؤمنين، لأنه وليّهم، وهم مواليه، بأنهم أولياؤه. فعليٌّ مولاي بالمعنى الذي أنا به مولاه.

قال أبو عثمان: ثم قال لي: فالحديث الآخر: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى». قلت: هارون كان حجّة في حياة موسى، وعليّ لم يكن حجّة في زمان النبي - ﷺ -، ولم يكن بأخيه، وإنما كان له وزيرًا، والمؤمنون وزراء رسول الله - ﷺ -.

ثم قال لي: أليس عليّ بأفضلهم؟ فقلت له: الحق متفق عليه، غير مختلف فيه. قال: نعم. فقلت له: قد ملكت مدائن كثيرة، قبل مدينتنا هذه - وهي أعظم مدينة - واستفاض الخبر عنك أنك لم تكره أحدًا خالفك في مذهبك على الدخول فيه، فاسلك بنا مسلك غيرنا.

قال أبو عثمان: فألحّ عليه بعض أصحابه في قصدنا، فقال بقول[1] - كما قال سعيد: ﴿وَإِن كَانَ طَآئِفَةٌ مِّنكُمْ ءَامَنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُرْسِلْتُ بِهِۦ وَطَآئِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ فَٱصْبِرُوا۟ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الأعراف: الآية 87].

ثم خرجنا.

المجلس الثاني

قال أبو عثمان: ثم دخلت عليه في مجلس ثانٍ، فأقبل يسأل مَن حضر من المدنيين والعراقيين: السُّنَّة ما هي؟ فقال بعضهم: السُّنَّة: السُّنَّة، وما درى أحد منهم ما يجيب، قال: ثم حوّل وجهه إليَّ، وقال: بلغني أنك تقول بالكتاب والسُّنَّة، ولكن السُّنَّة ما هي؟ فقلت له: السُّنَّة محصورة في ثلاثة أوجه، فقال: وجهها، فقلت: الائتمار بما أمر به رسول الله - ﷺ، والانتهاء بنهيه، والائتساء به في فعله - ﷺ، فقال لي: فإذا اختلف عليك فيما نقل إليك عنه من الحديث؟ قلت: أطلب الدليل على موضع الحق في أحد الأحاديث، ويكون سبيلي في ذلك سبيل مَن شهد عنده شهود، فاختلفوا في شهادتهم، فقال بعضهم: أعلم، وقال بعضهم: لا أعلم، فلا بدّ من طلب الدليل على موضع الحق في إحدى الشهادات.

(1) يعني قال بقول هو كما قال أبو عثمان سعيد من أنه يجب عليه العدل، وأن لا يحمل مَن خالفه على مذهبه، وأن لا يلزمه به، والله أعلم.

فقال أبو العباس: أُناظركم على أني إن وجدت الحق في مذهبكم رجعت إليه، وإن وجدتم الحق في مذهبي، رجعتم إليه، أليس هذا الإنصاف؟ كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [القصص: الآية 49].

قال أبو عثمان: فقلت له: أبى الله ما ذكرت، ولم يدرِ ما أراد الله، إنما أراد النفي لأن يأتوا بكتاب هو أهدى منهما، لا، على أنه يمكن أن يأتوا بكتاب، أو بسورة، من مثله، وهو القائل: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: الآية 88]، فنفى عنهم الإتيان بكتاب هو أهدى منهما، كما قال ـ عزَّ وجلّ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: الآيتان 23، 24]. فعلم بذلك أنه إنما دعاهم عن الإتيان بسورة من مثله. قال أبو عثمان: فبادر إليَّ ابن عبدون[1]، وقال لي: يا أبا عثمان: الحق بنا، فنهضنا، فقال لي ـ بعد الخروج ـ: خفنا أن يطرد الكلام، فبادرناك بالقيام.

المجلس الثالث

قال أبو عثمان: دخلت عليه، فأجلسني معه في مكانه، وهو يقول لرجل من أهل العراق: المعلم يكون أعلم من المتعلّم، أبدًا، والعراقي يقول: نعم، وأهل المجلس لا ينطقون.

قال أبو عثمان: فقلت: بقي شيء؟ أو أتكلم؟

فتمادى (أبو العباس) وقال: أليس المتعلِّم يكون ـ أبدًا ـ محتاجًا إلى المعلم؟ والعراقي يقول: نعم.

قال أبو عثمان: فهمت مراده وقصده، وأنه إنما أراد توكيد الطعن على أبي بكر الصدِّيق. إذ سأل عليًّا عن فرض الجدّة، وذكر لي معنى ذلك، فبادرت، وقلت: أسمع كلامًا يجب لله عليَّ فيه أن لا أسكت، فقال لي: وما ذلك؟ فقلت:

---

(1) محمد بن عبد الله بن عبدون، الرعيني بالولاء، أبو العباس: قاضٍ، من أهل إفريقية. كان يتفقّه لأبي حنيفة، تولى قضاء القيروان سنة 275 ـ 277 هـ، له تآليف منها «الآثار» فقه، و«الاعتلال لأبي حنيفة والاحتجاج بقوله» تسعون جزءًا. توفي سنة 299 هـ. (الزركلي/ الأعلام/ 6/ 223).

المتعلّم يكون أعلم من المعلّم، وأفقه، ويكون أفضل منه أيضًا، فقال لي: وما دليلك على ذلك؟ قلت: رسول الله ـ ﷺ ـ حيث يقول: «رُبَّ حامل فقه إلى مَن هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فقه غير فقيه». قلت: وأخرى ما هو معروف بين الخليقة أن المعلّم يعلّم الصبيان، فلا يزال يعلم، حتى يكبر الصبي، فيعطي الله الصبي من الفهم بخاص القرآن وعامّه، وغير ذلك من أسباب العلم، ووجوهه، ما لا يقدر عليه معلّمه.

قال لي: اذكر من خاصّ القرآن، وعامّه، شيئًا، فقلت: نعم، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البَقَرَة: الآية 221]، فكان ظاهرها العموم، فلما قال في موضع آخر: ﴿لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المَائدة: الآية 5] دلَّ على أن الآية الأولى أنه إنما أراد بها الخصوص، والمشركات غير الكتابيات.

قال أبو عثمان: ثم قال لي: فمن المحصنات؟ قلت: العفائف، فقال: المحصنات: المتزوّجات.

فقلت له: الإحصان ـ في كلام العرب التي نزل بلسانها القرآن ـ: الإحراز، فمَن أحرز شيئًا، فقد أحصنه فالإيمان إحراز لدم صاحبه وماله، والعتق يحصن المملوك، لأنه يحرزه من أن يجري عليه ما يجري على المملوك، والتزويج يحصن الفرج، من أن يكون له مُباحًا ما كان له قبل التزويج، والعفاف إحصان، لأنها أحرزت فرجها بالعفاف.

قال أبو عثمان: فقال لي: ما الإحصان عندي إلا النكاح، فقلت له: منزل الفرقان يأبى ما ذكرت، قال الله ـ جلَّ وعزَّ ـ: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [التّحْريم: الآية 12] يريد أعفّته.

قال: أعفَّتْه.

قلت: نعم، أعفَّتْه.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾ [النِّساء: الآية 25] ـ يقول: عفائف غير زوان.

قال أبو العباس: فقد قال في الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النّساء: الآية 25]، فكيف يقول: العذاب على المحصنات، وهنَّ عندك قد يكنَّ عفائفَ؟

قلت: سمّاهنَّ بمتقدم أسمائهن، قبل زنائهن. قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞۚ﴾ [النّساء: الآية 12]، وقد انفصمت[1] العصمة بالموت ـ يريد اللاتي كنَّ أزواجكم، وهذا كثير، وذكرت أشياء من ذلك فعارضني بعض أحداث[2] العراقيين، فقلت له: أمسك، يا حدث، فلم ينطق.

فقال لي أبو العباس: فعذاب المحصنات الرجم، فكيف يعقل نصف الرجم، وقد يقتل بواحدة، وربما لم يقتل بأكثر من ذلك؟ فقلت: هذا مما كنّا فيه، أراد خاصًّا دون عامّ، أراد نصف ما عليهنَّ من عذاب الجلد دون الرَّجم، فقال لي: ومَن يقول بالجلد مع الرجم؟ قلت: عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ جلد شرّاحه[3] مائة، ورجمه، وقال: «جلدتك بكتاب الله، ورجمتك بسُنَّة رسول الله»، فقال لي: يا شيخ، أنت تلوذ[4]، فقلت: ليس أنا الذي ألوذ، لأني أنا المُجيب، وأنت الذي تلوذ، لأني إذا وقفتك من المسألة على حدّ، لُذتَ أنت إلى مسألة أخرى غير ما سألتني عنه، ثم صحَت: ألا أحد يكتب ما أقول، وما يقول، فوقى الله شرّه.

قال: فكأنك تقول: إنك أعلم الخلق؟ قلت: أما بديني فنعم، لأن ديني هو الحق، الذي ليس الحق في سواه، قال: أفما تحتاج فيه إلى زيادة؟ قلت: لا، قال لي: فأنت إذًا أعلم من موسى حين قال للخضر: ﴿هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا﴾ [الكهف: الآية 66]، قلت: قائل هذا الكلام غامط على موسى في نبوّته، إذ يزعم أن الله اصطفاه برسالته، وبكلامه، وبنبوّته، وهو يحتاج إلى أن يعلم بعد ذلك شيئًا من دينه، معاذ الله، إنما كان العلم الذي كان عند الخضر علم سفينة كان غرَّقها لعلمه بالملك الذي يأخذ كل سفينة غصبًا وغلامًا قتله لعلمه بكفره، وإيمان أبويه، وجدارًا أقامه، علمًا بالكنز الذي تحته، وذلك لا يزيد في دين موسى شيئًا.

---

(1) انفصم: انقطع (القاموس: فصم).
(2) جمع حَدَث ـ محرّكًا ـ الفتي. (القاموس/ حدث).
(3) شراحة الهمدانية جلدت ثم رجمت. (4) لاذ: استتر (القاموس/ لوذ).

قال أبو عثمان: ثم قال لي: فأنا أسألك، قلت: أورد أبدًا، وعليّ الإصدار بالحق، بلا ثنوي[1]، قال لي: ما تفسير «الله»؟ قلت: ذو الإلـهة، قال: وما الإلـهة؟ قلت: الربوبية. قال: وما الربوبية؟ قلت: الملك للأشياء.

فقال لي: فقريش كانت في جاهليتها تعرف الله؟ قلت: لا، قال: لا، قلت: لا، لأنها كانت تقول: الله ذو الشركاء، والآلهة، فلم تعرفه، إذ قالت: ذو الشركاء، وإنما يعرف الله مَن قال: إن الله وحده لا شريك له.

قال: فمَن الذين آمنوا؟ قلت: نحن، ومَن ترى، وأومأت إلى أصحابنا، وهم بين يديه.

فقال: مَن الذين هادوا؟ قلت: من ذاك الذي تقدَّم ذكره، سمّاهم بمتقدّم كلمة ـ كانت منهم يأتونها، وكانوا بها مسلمين، يقولون: هدنا إليك[2].

قال: فمَن النصارى؟ قلت: المتكلِّمون في المسيح ـ صلّى الله على نبيِّنا محمد وعليه.

قال: فمَن الصابئون[3]؟ قلت: هم الذين عبدوا الملائكة، وزعموا أنهم بنات الله، وهذا قول أهل العلم، فبدأت بجوابهم، قبل أن أجيبه بكلام المتكلمين، فقال لي: هم الذين عبدوا الملائكة؟! قلت: نعم، وزعم هشام أنهم أصل المنانية[4].

قال: فمَن الذين أشركوا؟ قلت: هم الذين عبدوا الأصنام، الذين أرسل إليهم رسول الله ـ ﷺ ـ عليّ بن أبي طالب، بآية من سورة براءة، [وهي]: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ

---

(1) استثناء.

(2) من هاد يهود إذا تاب، سمّوا بذلك لما تابوا من عبادة العجل. هذا إذا كانت هذه اللفظة عربية. ويمكن أن يكون معرب يهوذا وكأنهم سُمّوا باسم أكبر أولاد يعقوب ـ عليه السلام ـ.

(3) قوم بين النصارى والمجوس، وقيل: أهل دينهم دين نوح ـ عليه السلام ـ، وقيل: هم عبدة الكواكب (انظر كتب التفسير ـ عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: الآية 62] ـ والمِلَل والنِّحَل ـ للشهرستاني/ ص 259 وما بعدها.

(4) لعله يريد المانوية: أتباع ماني بن فاتك الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، يقول بنبوّة عيسى، وينكر نبوّة موسى ـ عليهما السلام. (المِلَل والنِّحَل/ ص 245 ـ وما بعدها ـ طرابيشي/ معجم الفلاسفة/ ص 581).

وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: الآيتان 1، 2].

قال: وما كانت تعبد قريش؟ قلت: الأصنام. قال لي: وما الأصنام؟ قلت: الحجارة. قال: والحجارة كانت تُعبَد (على النكير لأن تكون الحجارة هي الأصنام)، قلت: نعم، والعزَّى كانت تُعبَد، وهي شجرة، والشعرى كانت تُعبَد، وهي نجم. قال: الله يقول: ﴿أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ﴾ [يونس: الآية 35]، فكيف يقول: إنها الحجارة، لا تهدي إذا هديت، لأنها ليست من ذوات العقل؟

فعارضني بعض أهل المجلس ـ كالمعين له ـ فقال: كيف تعقل الحجارة، وليست من ذوات النطق؟!.

فقلت للمعارض: أمسك، مالك ولهذا. ثم قلت: قد أخبرنا الله أن الجلود تنطق في الآخرة، وليست النطق. فقال: نسب إليها النطق على المجاز، والنطق للأفواه. قلت: منزل الفرقان يأبى ما ذكرت قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [يس: الآية 65]، وأشرت بأصبعي السبَّابة إلى فمي، فقلت: ختم الله على أفواههم ـ ثم نفى بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: الآية 21]، وما الفرق بين جسمك وأجسامنا والحجارة، إلا أنه عَقَّلَنا الله معقلنا، ولو لم يعقلنا ما عقلنا.

وكذلك الحجارة، إذا شاء الله أن يعقلها عقلت. هذا الجبل لما عقله الله عقل جلال تجلِّيه اندكّ، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: الآية 143].

المجلس الرابع

قال أبو عثمان: هذا مجلس دار بيني وبينه، ما رأيته أقرب إلى الإنصاف منه فيه، وكأنه في مناظرته لي، إنما يناظر عن مذهب غيره.

وذلك أن المسألة جرت بيننا وبينه في باب «الفاضل والمفضول» لأن من أهل مذهبه القول بأنه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل، بعد الاتفاق بين الخصمين على الفاضل.

فقال لي: أليس قولك: إجازة تقديم المفضول على الفاضل؟، قلت: ـ أعزَّك الله بتوفيقه ـ أنا مُتَّبع في ذلك لكتاب الله وسُنَّة نبيِّه ـ عليه السلام ـ، وذلك لا يخفى على ذي لبّ، نظر في كتاب الله، وسُنَّة رسول الله ـ ﷺ، ولا يعدوهما إلى غيرهما. قال لي: وأين تجد ذلك في كتاب الله؟ قلت: قال الله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ﴾ [البقرة: الآية 247].

فقال ـ عند ذلك ـ: ليست القصة كما توهَّمت، فقلت له: والأمر الذي لم أتوهمه، وفيه الحق عندك، هل إلى ذكره من سبيل؟ قال: نعم، ذكرت خبر طالوت واحتججت فيه بقول نبيئهم، وقول أهل الجيش.

فقلت له: قال الله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ﴾ [البقرة: الآية 247]. فاقصد إلى موضوع حجتك هٰهنا ثم قلت: ـ أعزَّ الله الأمير ـ لمّا كان خروج طالوت من فوق إذن نبيّهم، ثبت أن الله قدَّم المفضول على الفاضل، إذ كنّا لا نشك ـ نحن ومَن خالفنا ـ أن نبيهم أفضل من طالوت، وطالوت هو المفضول. فقال لي: وهكذا اعتقادك؟ قلت: نعم، أيها الأمير. فقال لجميع مَن حضره ممَّن حوله من أهل المجلس: افهموا عنّا ثم أومأ إليَّ وقال لي: إنما كان خروج طالوت من تحت يد نبيهم، لا كما توهّمت أنه من فوق إذنه، لأن نبيهم هو الذي أخبرهم: أن طالوت مقدّم على الجيش، ولما كان هذا هكذا، كان الفاضل بعد هو المفضول، فقد تبيَّن فساد قولك، وتناقضه.

فقلت له: إني ـ بإذنك ـ أستوفي حجّتي، فإن أذِنْتَ لي في الكلام أتيت على ما أريد؟ فقال لي: قل، ولا تُبْقِ من حجّتك شيئًا. فقلت له: نفس الآية لي شاهد، ولا تكون الحجّة من غيرها، وذلك أن الله أخبر عن نبيِّهم أنه قال لهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ﴾ [البَقَرَة: الآية 247]، ولم يقل إني بعثته إليكم، فلما جاء الخبر من نبيّهم، وأضافه إلى الله، لا إلى نفسه، وجب بهذا أن أمر طالوت من فوق إذن نبيهم وكذلك قالت الآية. ثم قلت له: وهذه سُنَّة رسول الله ـ ﷺ ـ فانظر منها إلى تقديم المفضول على الفاضل، وهو ما لا ينكره أحد، من ذلك أن رسول الله ـ ﷺ ـ

أمَّر على جيش[1] عمرَ بن العاص، فكان يقسم الفيء، ويأمر، وينهى، فيُطاع، ويصلّي لهم الصلوات،. ويشاورونه ويستأذنونه في جميع شأنهم، وتحت يديه من الجيش أبو بكر وعمر، وهما - جميعًا - أفضل منه، لا يشك في ذلك أحد. وأيضًا، فإن النبي - ﷺ - أمَّر على جيش زيدَ بن حارثة[2]، فكان يفعل في ذلك، وفيما تحت يده من المسلمين، كفعل عمرو بن العاص فيمن تحت يده من المسلمين، وتحت يديه في الجيش ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب، وهو أفضل من زيد بن حارثة، فلما ثبت ذلك عندنا، وقام مقام العيان، جاز للأُمة تقديم المفضول على الفاضل.

فقال لي: نحن لا نقول كقولك، لأن للأُمة أن تجتمع، فتقدِّم على نفسها إمامًا، وإنما يكون الإمام مَن اصطفاه الله ورسوله، وأما مَن لم يقدّمه الله على خلقه، ولم يقدّمه رسول الله - ﷺ -، فكيف له التقديم؟

فقلت: - أعزَّ الله السيد - إن الذي اصطفاه الله ورسوله لا يعدو إحدى منزلتين، إما أن ينطق به كتاب ناطق، أو سُنَّة ثابتة عن رسول الله - ﷺ -، ولمّا لم نجد في كتاب الله أن الله نصب إمامًا، أو فرض طاعته، ورسوله، لم يقم إنسان بعينه، فيقول: «أيها الناس، هذا وصيي، وخليفتي من بعدي. وكان - ﷺ - يقول صباحًا ومساءً: «خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا: كتاب ربّي، وحواريي أصحابي» وعلّمنا الحلال والحرام، وما نأتي وما كان مَن اجتمع عليه المسلمون ثابت الأمر صحيح الأحكام.

يعمل بكتاب الله، وسُنَّة رسوله، وما لم نجده في كتاب الله، ولا في سُنَّة رسول الله، فهو مأخوذ من الاجتهاد ومن اتّباع السلف المتقدمين. هذا قولنا، والأمر على ذلك إلى هذا الوقت.

---

(1) من هديه - ﷺ - أنه يولّي الأنفع للمسلمين على الأفضل، ولذلك أمر عمر بن العاص في هذه العزوة على الجيش، وهي غزوة ذات السلاسل، لأنه يقصد أخواله بني عذرة، إذ علم أنهم يطيعونه أكثر مما يطيعون غيره للقرابة، ولغير ذلك (انظر: العلّامة ابن القيِّم إعلام الموقعين/ 1/ 106).

(2) وقع ذلك في غزوة مؤتة - بضم الميم وسكون الواو من غير همز للأكثر - من أرض الشام بالقرب من البلقاء بناحية عمان (الأردن)، وقعت هذه الغزوة في جمادى الأولى سنة ثمان (8 هـ). وقد استشهد فيها من كبار الصحابة زيد بن حارثة - قائد الجيش هذا - وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة - رضي الله تعالى عنهم أجمعين -. (انظر العلّامة القسطلاني/ إرشاد الساري/ 6/ 382 - الحافظ ابن حجر العسقلاني/ فتح الباري 7/ 650).

فقال لي: قد ثبت فساد هذا عليك في صدر مناظرتنا، مما أوردته عليك في تقديم المفضول على الفاضل. فلما سمعت كلام رجل يباهت العيان، ويزول عن الحق، رأيت الصواب في الإعراض عن معارضته وذلك أني لم أحتجَّ عليه بحجّة عقل، ولا وزن من قياس، وإنما قابلته بكتاب الله، وأفعال نبيِّه - ﷺ -، وإجماع المسلمين، وجعل يُدخِلُ عليَّ كثرة الاستفهام، وكثرة التكرار، بلا حجة حاسمة، ولا برهان مبين. نعوذ بالله من الحيرة في الدين، وإياه أسأل المعونة والتوفيق».

مناظــرة
بين الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفَّى 606 هـ) وأحد قساوسة خوارزم

قال الإمام الرازي المذكور في تفسيره: «مفاتيح الغيب» في سورة آل عمران تحت تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: الآية 61] الآية: اتَّفَقَ أنِّي حين كنت بخُوَارِزْم، أُخْبِرْتُ أنه جاء نَصراني يَدَّعِي التحقيقَ والتعمّقَ في مذهبهم، فذهبتُ إليه، وشَرَعْنا في الحديث، فقال لي: ما الدليل على نبوّة محمد ﷺ؟ فقلت له: ـ كما نقل إلينا ـ ظهورُ الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام، نُقِلَ إلينا ظهورُ الخوارق على يد محمد ﷺ. فإن رددنا التواتر أو قبلناه لكنّا قلنا: إن المعجزة لا تدل على الصدق، فحينئذ بطلت نبوّة سائر الأنبياء عليهم السلام، وإن اعترفْنا بصحة التواترِ واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق، ثم إنهما حاصلان في حق محمد ﷺ وجب الاعتراف قطعًا بنبوّة محمد ﷺ ـ ضرورةً. إذ عند الاستواء في الدليل لا بدَّ من الاستواء في حصول المدلول. فقال النصراني: لا أقولُ في عيسى ـ عليه السلام: إنه كان نبيًّا بل أقول: إنه كان إلـٰهًا. فقلت له: الكلام في النبوّة لا بدَّ وأن يكون مسبوقًا بمعرفة الإله وهذا الذي تقوله باطل، ويدلّ عليه أن الآلة عبارةٌ عن موجود واجب الوجود لذاته، يجب أن لا يكون جسمًا ولا متحيِّزًا ولا عَرَضًا. وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد أن كان معدومًا، وقتل بعد أن كان حَيًّا، على قولكم، وكان طفلاً أولاً، ثم صار مُتَرَعْرِعًا، ثم صار شابًّا، وكان يأكلُ، ويشربُ، ويُحْدِثُ، وينام، ويستيقظ، وقد تقرّر في بداهة العقول أن المُحْدَثَ لا يكون قديمًا والمحتاج لا يكون غنيًّا، والممكن لا يكون واجبًا، والمتغيّر لا يكون دائمًا.

والوجه الثاني: في إبطال هذه المقالة أنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيًّا على الخشبة وقد مزَّقوا ضِلْعَهُ، وأنه كان يحتال في الهرب منهم، وفي

الاختفاء عنهم، وحين عاملوه بتلك المعاملاتِ أظهر الجَزَعَ الشديدَ، فإن كان إلـٰهًا أو كان الإلـٰه حالًّا فيه أو كان جزءٌ من الإلـٰه حالًّا فيه، فلِمَ لم يَدْفَعْهُم عن نفسه، ولِمَ لَمْ يُهْلِكْهُمْ بالكليَّة؛ وأيّ حاجة به إلى إظهار الجزع منهم، والاحتيال في الفرار منهم؟ وبالله إنني لأتعجب جدًّا أن العاقل كيف يليقُ به أن يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد أن تكون بداهة العقل شاهدة بفساده.

والوجه الثالث: وهو أنه إمّا أن يقال بأن الإلـٰه هو هذا الشخصُ الجسماني المشاهَدُ، أو يقال حَلَّ الإلـٰهُ بكليَّته، أو حلَّ بعض الإلـٰه وجزءٌ منه فيه. والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فلأن إلـٰه العالم، لو كان هو الجسم، فحين قتله اليهود كان ذلك قولاً بأن اليهودَ قتلوا إلـٰهَ العالم، فكيف بقي العالمُ بعد ذلك من غير إلـٰه؟ ثم إن أشدّ الناس ذلًّا ودَنَاءَة: اليهودُ، فالإلـٰه الذي تقتله اليهود إلـٰه في غاية العَجْز. وأما الثاني: وهو أن الله بكليّته حلَّ في هذا الجسم فهو أيضًا فاسد. لأن الله إن لم يكن جسمًا ولا عرضًا، امتنع حلوله في الجسم، وإن كان جسمًا فحينئذ يكون حُلوله في جسم آخر عبارةً عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم، وذلك يوجِب وقوع التفرّق في أجزاء ذلك الإلـٰه، وإن كان عَرَضًا كان محتاجًا إلى المحل، وكان الإلـٰه محتاجًا إلى غيره وكل ذلك سخيف. وأما الثالث وهو أنه حلَّ فيه بعضٌ من أبعاض الإلـٰه وجزء من أجزائه، فذلك أيضًا مُحال. لأن ذلك الجزء إن كان معتبرًا في الإلـٰهية فعند انفصاله عن الإلـٰه وجب ألّا يبقى الإلـٰه إلـٰهًا، وإن لم يكن معتبرًا في تحقيق الإلـٰهية لم يكن جزءًا من الإلـٰه. فثبت فسادُ هذه الأقسام، فكان قول النصارى باطلاً.

والوجه الرابع: في بطلان قول النصارى، ما ثبت بالتواتر من أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان إلـٰهًا لاستحال ذلك، لأن الإلـٰه لا يَعْبُدُ نفسَهُ. فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالَّةٌ على فساد قولهم.

ثم قلت للنصراني: وما الذي دَلَّك على كونه إلـٰهًا؟ فقال: الذي دلَّ عليه ظهور العجائب عليه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وذلك لا يمكن حصوله إلا بقدرة الإلـٰه تعالى. فقلت له: هل تُسَلِّمُ أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول أم لا؛ فإن لم تسلِّم لزمك مِن نَفْيِ العالم في الأزل نفي الصانع. وإن سلَّمت أنه لا يلزم

من عدم الدليل عدمُ المدلول، فأقول: لمّا جوّزت حلول الإلٰه في بدن عيسى عليه السلام، فكيف عرفت أن الإلٰه ما حلَّ بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد؟ فقال: الفرق ظاهر، وذلك لأني إنما حكمت بذلك الحلول لأنه ظهرتْ تلك الأفعالُ العجيبةُ عليه، والأفْعَالُ العجيبة ما ظهرت على يدي، ولا على يدك، فعلمنا أن ذلك الحلول مفقود هنا، فقلت له: تبيّن الآن أنك ما عرفت معنى قولي: أنه لا يلزم من عدم الدَّليل عدم المدلول، وذلك لأن ظهور تلك الخوارق دالَّة على حلول الإلٰه في بدن عيسى عليه السلام. فعدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل. فإذا ثبت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول: لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقِّي وفي حقك بل وفي حق الكلب والسنور والفأر. ثم قلت إن مذهبًا يؤدِّي القول به إلى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخِسَّةِ والرَّكاكة. [ثم] إن قلب العصا حَيَّةً أبعدُ في العقل من إعادة الميت حَيًّا لأن المُشاكَلَةَ بين بدن الحيِّ وبدن الميت أكثرُ من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان. فإذا لم يوجب قلب العصا حَيَّةً، كونَ موسى ـ عليه السلام ـ إلٰهًا وابنًا للإلٰه فبأنْ لا يدلّ إحياءُ الموتى على الإلٰهية كان ذلك أولى. وعند هذا انقطع النصراني، ولم يبقَ له كلام. والله أعلم».

تنبيه: هذه المناظرةُ نقلها الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمٰن الهندي في كتابه: «إظهار الحق» في الفصل الثالث من الجزء الثاني. ومنه نقلتها.

مناظرة بين أبي حاتم الرازي
(أحمد بن حمدان الورسناني المتوفَّى سنة 322 هـ)
وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الطبيب المشهور
(المتوفَّى سنة 315 هـ)

قال أبو حاتم المذكور في كتابه: «إعلام النبوّة الرد على الملحد أبي بكر الرازي: ص 15 إلى ص 36».

الفصل الأول

فيما جرى بيني وبين الملحد، أنه ناظرَني في أمر النُّبوَّة، وأوردَ كلامًا نحوَ ما رسمَه في كتابه الذي ذكرناه، فقال:

من أين أوجبتُم أن الله اختَصَّ قومًا بالنُّبُوَّة دون قوم، وفضَّلهم على الناس، وجعلهم أدِلَّة لهم، وأحوجَ الناس إليهم، ومن أين أجَزْتُم في حِكْمة الحَكِيم أن يختارَ لهم ذلك، ويشلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات، ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟

قلت: فكيف يجوزُ عندي في حكمتك أن يفعل؟

قال: الأولى بِحِكمة الحكيم ورَحْمةِ الرحيم أن يُلْهِمَ عبادَه أجمعين معرفةَ منافِعِهم ومَضارِّهم في عاجلهم، وآجلهم، فلا يفضِّل بعضَهم على بعض، ولا يكون بينهم تنازعٌ، ولا اختلافٌ، فَيَهْلِكوا، وذلك أحْوَطُ لهم من أن يجعل بعضَهم أئمةً لبعض، فَتُصَدِّقَ كلُّ فرقة إمامَها، وتكذب غَيْرَه، ويضرب بعضُهم وجوهَ بعض بالسيف، ويعمُّ البلاءُ، ويَهْلِكون بالتَّعادِي، والمُجَاذبات، وقد هلك بذلك الكثيرُ من الناس كما نرى.

قلت: أَلَسْتَ تزعُمُ أن الباريَ ـ جلَّ جلالُه ـ حكيمٌ رحيم؟

قال: نعم.

قلت: فهل ترى الحكيم فعل بِخَلْقه هذا الذي تزعُم أنه أولى بحكمته، ورحْمَتِهِ، وهل احتاط لهم، فألهَمَ الجميعَ ذلك، وجعل هذه الهبةَ عامَّةً، ليستغنِي الناسُ بعضُهم عن بعض، وترتفع عنهم الحاجة، إذْ كان ذَلك أولى بحكمته، ورحمته؟

قال: نعم.

قلت: أَوْجِدْنِي حقيقةَ ما تدَّعِي، فإنّا لا نرى في العالم إلا إمامًا ومأمومًا، وعالمًا، ومتعلّمًا في جميع المِلَلِ، والنِّحَلِ، والأديانِ، والمَقالات من أهلِ الشرائع، وأصحابِ الفَلْسفات التي هي أهلُ مقالتك؛ لا نرى الناسَ يستغني بعضُهم عن بعض، بل كلُّهم مُحتاجون بعضُهم إلى بعض، غير مُسْتَغْنِين بإلهامهم عن الأئمة، والعلماء، ولم يُلْهَمُوا ما ادَّعَيْتَ من منافعهم ومضارّهم في أمر العاجل والآجل، بل أُحْوِجُوا إلى علماء يتعلّمونَ منهم، وأئمَّةٍ يَقْتَدُون بهم، وراضة يَرُوضونهم، وهذا عيانٌ، لا يقدرُ على دفعه إلا مباهتٌ ظاهرُ البهت، والعنادِ. وأنت ـ مع هذا ـ تَدَّعي أنك قد خُصِّصْت بهذه العلوم التي تَدَّعِيها من الفلسفة، وأن غيرَك قد حُرِمَ ذلك، وأَحْوَجَ إليك، وأوجبتَ عليهم التَّعَلُّمَ منك، والاقتداءَ بك.

قال: لم أُخَصَّ بها دون غيري، ولكن طلَبْتُها، وتوَانَوا فيها، وإنما حُرِموا ذلك لإضاربهم عن النظر، لا لِنَقْصٍ فيهم. والدليلُ على ذلك أن أحدَهُم يَفْهَمُ من أمر مَعاشه وتجارته، وتصرّفه في هذه الأمور، ويَهْتَدِي بِحِيَلِهِ إلى أشياء تَدِقُّ عن فهم كثير منّا، وذلك لأنه صَرَفَ هِمَّتَهُ إلى ذلك، ولو صرفَ همَّتَهُ إلى ما صرفتُ همَّتي أنا إليه وطلب ما طلبتُ، لأدْرَكَ ما أدْرَكْتُ.

قلت: فَهَلْ يستوي الناسُ في العقل والهِمَّة والفِطنةِ، أم لا؟

قال: لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم لاسْتَوَوْا في الهِمَمِ والعقول.

قلت: كيف تُجيزُ هذا وتدْفَعُ العِيانَ؟ وإنَّا نرى ونُعَاين أن الناسَ على طبقاتٍ وتَفَاوُتِ مَرَاتِب، ولستَ تَقْدِرُ على دَفْعِ ما اتَّفَقَ الناسَ عليه، أن يقولوا: فلان أعقلُ من فلان، وفلانٌ عاقل وفلان أحمقُ، وفلانٌ أكيسُ من فلانٍ، وفلانٌ كَيِّسٌ وفُلانٌ بَلِيدٌ، وفلانٌ لطيفُ الطَّبْع وفلانٌ غَليظُ الطَّبْع، وفلان فطِنٌ وفلان غَبِيٌّ؛ ومن دافَعَ هذا فقد كابَرَ وعانَدَ، وإذَا ثَبَتَ هذا فَقَدْ وَقَعَت الخُصُوصِيَّةُ.

وقد عَلِمْنَا أن الأحْمَقَ البَلِيدَ الطَّبْعِ مَن العلوم الدَّقيقة والجليلة في باب المعَاش والصِّناعات التي ذكرتَ أن الناسَ اشتغلوا بها عن النظر في العلومِ الدقيقة وأنهم بلغُوا في تلك الصِّناعات ما يَدِقُّ عن أفهامنا. والناسُ في ذلك أيضًا يَتَفَاوَتُونَ في المَرَاتب والطَّبقات ويتفَاضَلُون في كل صِنَاعَةٍ. وفي كل طبقة من الناس فاضلٌ ومفضولٌ، وعالمٌ ومتعَلِّمٌ، ولا نرى أحدًا يُدْرِك شيئًا من الأمور بفطنته وَكيْسِهِ وعقله إلا بمُعَلِّم يُرْشِدُه، وبقانون يرجع إليه ثم يحتذِي على مثاله ويبني عليه أمرَهُ، وهذا ما لا مِريَة فيه، ولا يقدر أحد على دفعه.

وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يَقَعَ التفاضُلُ في الناس، والتفاوتُ في مراتبهم، كما قد أجزتَ لنفسك ما تدَّعيهِ أنك أدركتَ من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهِمَّةِ البعيدة والطَّبْعِ التّام، ما لا يقدرُ على بلوغه مَن هو ناقصُ العقل مُتَخَلِّفٌ في الهِمَّة، ولا يَتَعَلَّمُه وإن عُلِّمَ، ولا يتوجَّه له وإن هُدِيَ إليه، لبَلادَتِهِ، ونُقْصَان طَبْعِهِ، وهذا موجودٌ في جِبِلَّةِ الناس. فإن البليدَ الجافِي لا يبلغ مَعْرِفَةَ ما يبلُغه الفَطِنُ ولا يطيقُه، وإن تكلَّفَهُ واجْتَهَدَ فيه فإذا وجب هذا وثَبَتَ أن تختلف أحوالُ الناس في العقلِ والكيْسِ والفِطنَة، فقد وجَبَ أن يحوجَ بعضَهُم إلى بعض، وأن يَتَعَلَّمَ بعضُهم من بعض، فيكونُ فيهم عالمٌ ومتعلِّمٌ، وإمامٌ ومَأْمومٌ في جميع الأسْبَابِ في الدِّينِ وفي الأمور الدُّنْيَاوِيَّةِ كما نُشَاهِدُه عِيَانًا. وقد انتقض قولُكَ إنه لا يجوزُ في حكمة الحكيم ورَحْمَةِ الرحيم أن يَجْعَلَ الناسَ بعضَهم أئمةً لبعض، وأنه يجبُ أن يُلْهِمَ عبادَهُ أجمعين معرفةَ مَنَافِعِهِم ومَضارِّهم في عَاجِلِهِم، وآجلهم، وأن لا يحْوج بعضَهُمْ إلى بعضٍ، وزَعَمْتَ أن ذلك أحوطُ لهم، وأولى بِحِكْمَتِهِ. فإن هذا غَيْرُ موجود في جِبِلَّةِ الناس ونرى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلافَ ما تَدَّعِيهِ أنه أحوطُ لهم وأولى بحكمته إلا ما نَجِدُ في طبائِعِهِم من تَسَاوِيهم في أشياء طُبِعُوا عليها كما طُبِعَ عليها سائرُ أصناف الحيوان من البهائم والسِّباع والطَّيْر ودوابّ الماءِ وجميع الأجْنَاسِ: مِنْ طلب الغذاء والتَّنَاسُلِ، وأُلْهِمَتْ معرفةَ مَا لها من المَنَافِعِ والمَضَارِّ في ذلك، فكُلُّ جِنس من الحيوانِ لا تَفَاضُلَ فيه ولا دَرَجَاتٍ بَيْنَهُ، بَل اسْتَوَتْ فِي ذلك، وهي مطبوعةٌ عليه، فلا درجات بينها، ولا مراتبَ، لأنها لَيْسَتْ بِمأْمُورَةٍ ولا مَنْهِيَّة ولا مُسْتَعْبَدَةٍ ولا مُكَلَّفَةٍ ولا مُثَابَةٍ ولا مُعَاقَبَةٍ، ومن أجل ذلك لا درجَاتٍ بينها.

وخُصَّ البَشَرُ بأن يكون فيهم عالمٌ ومتعلِّمٌ، وإمامٌ ومأمومٌ، وفاضل ومفضول، ليقومَ الأمرُ والنَّهْيُ، وتَظْهَرُ الطَّاعَةُ والمَعْصِيةُ، ويثبت إلا ويَقَعَ الثوابُ والعقابُ على حَسَبِ ما يكونُ من أعمالهم باختيار لا بإجبار، وهذا أَوْجَبُ فِي حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائِرِ الحيوان.

وليس يَخْلو الأَمْرُ من إحدَى ثلاث خِلال:

إما أن تقول: إن الحكيمَ ترك ما ادَّعَيتَ أنه أولى به في حِكْمته ورَحْمتِهِ وأنه أعمُّ نفعًا لِبَرِيَّتِهِ وأحْوَطُ لهم، فلم يَفْعَلْهُ بهم، وهو يقدرُ عليه، فإن الذي تَدَّعِيهِ من هذا الباب هُوَ مَعْدومٌ في العالم، وأنه فعل بهم ما هُو أعمُّ وأَقْرَبُ إلى هلاكهم على زَعْمِك، فيكون قد فعل ما لا توجبُهُ الحكمةُ والرَّحْمَةُ، فإنَّا نراه قد فعل بهم هكذا من إحْواج بعضِهِمْ إلى بعض.

أو تقولُ: أراد ذلك وأوْجَبَهُ، فلم يقدر عليه، فتُلْزِمُه العَجْزَ.

أو تقول إن الأولى بِحِكْمَتِهِ ورَحْمَتِهِ ما قد فعلهُ بهم، على نَحْو ما ادَّعَيْنَاه، فترجعَ عن أصلِكَ وتَدَعَ اعْتِقَادَكَ السَّقِيمَ وَدَعْوَاكَ الشَّنِيعَةَ التي قد نَقَضْتَّها على نفسك حين زَعَمْتَ أنك أدركتَ بِفِطْنَتِكَ وَدِقَّةِ نَظَرِكَ ما لم يُدْرِكْهُ كثيرٌ من الفَلَاسِفَةِ القدماءِ، وهم كانوا لك أئِمَّةً وفي أُصولهم نَظَرْتَ، وكُتُبِهِم دَرَسْتَ، وبها اسْتَدْرَكْتَ ما تَدَّعِيه، فمرةً تزعُمُ أنه لا يجبُ أن يكونَ الناسُ أئمةً بعضَهُم لبعض، وأنه يَجبُ أن يَتَسَاوَوْا فلا يُحْوَجُ بعضُهم إلى بعضٍ، ثم تَنْتَقِضُ على نفْسِك كما قد أَجَزْتَ أن تتفاوتَ مراتبُ الفلاسِفة حتى يدرك بعضُهم ما لا يدركهُ البعضُ، وأن يكونَ بَعْضُهُم أئِمَّةً لِبَعْضٍ، كما اتفقت الفلاسفةُ أن «أفْلاطُس» الحكيم كان إمامًا لأَرِسْطُوطَالِيس، وأن أَرسْطُوطَالِيس كان تلميذًا له، وكما ادَّعيتَ أنهم قد نَقَصُوا عن مَرْتَبَتِكَ حين أدركتَ ما تدَّعي أنهم لم يُدْرِكُوه من الصَّواب، الذي زعمتَ أنهم أخْطَأوا فيه، وأنه واجبُ عليهم الرجوعُ إلى قولك، والاقْتِدَاءِ بك.

أوليسَ قد أَثْبَتَّ بهذه الدَّعْوى المراتبَ والدرجاتِ وأثبتَّ أن يكونَ فِي الناس عالمٌ ومتعلِّم وإمامٌ ومأمومٌ، وأن بعضَهم تَعْجِزُ فطنتُه عن فِطْنة غَيْرِهِ وإن اجتهد؟! أوليس قد انكسر عليك قولك الأَوَّل؟!.

ولعمري إن هذا هو أشبه بالصواب وأثبتُ.

وإذا ثبت هذا، وجاز أن يكونَ في الناس عالِمٌ ومتعلِّمٌ، وإمامٌ ومأموم، وأن تكون فيهم مراتبُ ودرجاتٌ، جاز أن يختصّ اللهُ بِحِكْمَتِهِ وَرَحْمَتِهِ قومًا، ويَصْطَفِيهِمْ مِنْ خَلْقِهِ، وَيَجْعَلَهُمْ رُسُلا إليهم، ويُؤَيِّدَهُم ويُفَضِّلَهُم بالنُّبُوَّة، ويُعَلِّمَهُمْ بِوَحْيٍ منه ما ليسَ في وُسْعِ البَشَرِ أن يَعْلَمُوه، لِيُعَلِّمُوا الناسَ، ويُرْشِدهم إلى ما فيه صَلاحُ أمورهم دِينًا ودُنْيا، وَيَسُوسُوا الخلائق بمثل ما يرى من هذه السِّياسة العَجِيبَةِ التي يَرْتَاضُ عليها الخَاصُّ والعامُّ، والعالمُ والجاهلُ، والكَيِّسُ والبَلِيدُ، ويَسْتَقيم أمرُ العالِمِ بهذه السِّيَاسَةِ التي نُشَاهِدُهَا بالشرائع التي شرعوها، واستغنى بها البليدُ الغليظُ الطبعِ عن النَّظر في دَقَائِقِ عُلوم الفلسفة التي يَتَحَيَّرُون فيها وَتَبْهَرُ عُقولُهُم، ويَعْجِزُون عن ضبطها، وإن اجْتَهَدُوا.

فأيُّ الأمْرين أولى بِحِكْمته ورَحْمَتِهِ، وأَوْجَبَ عليك أن تأخذ به: أن يختصَّك بهذه الفَضيلةِ التي ادَّعَيْتَهَا لنفسك ونقضتَّ بها دَعْوَاك الأولى، فتثبت دعوى مَن يقول بأن في العالم إمامًا ومأمومًا وعالِمًا ومتعلِّمًا؟ أو دعواك الأُولى أنه لا يجوزُ في حكمته أن يكون في العالم إمام ومأموم وعالِم ومتعلِّم؟ فاختر أيّهما شئت! فإن اخْتَرْتَ هذه الدعوى بطلت دَعْوَاك وانْكَسَرَتْ عليك، وأنت نقضتَ على نفسك. وإن اخترتَ الأُخْرى، وأجَزْتَ في حِكمة الحكيم أن يختصَّك بهذه الفضيلة دُونَ غيرك، وأن يُحْوِجَ الناسَ إليك وإلى التَّعَلُّمِ منك، فلِمَ أنكرتَ أن يختار عزَّ وجلَّ رُسُلاً وَيَخْتَصَّهُم بالنُّبُوَّةِ ويجعلَهم أئمةً للناس، ويُحْوج الناسَ إليهم وإلى التَّعَلُّم منهم، ليكونُوا سَاسَةً لِلناس في أُولَاهُمْ وقادةً لهم في أمْر دِينِهِم، كما تراه أنه قد فَعَلَهُ؟ ولِمَ جاز أن يُفِيضَ عليك نِعْمَتَهُ، فيَجْعَلَكَ إمامًا للناس وأنت لا تقدر على سِيَاسَةِ رَجُلين، ولم يَجُزْ أن يُفِيضَها على أنْبيَائِهِ الذين اصْطَفَاهم وجعَلَهُمْ أئِمَّةً للناس حتى سَاسُوا العالَمَ بأبْنِيَة شرائِعِهِم وأحْكامهم؟.

فهذا ما جرى في هذه المسألة، وإن كان الكلام يزيد وينقص ولألفاظ تَخْتَلِفُ، كان جملتَه ومعانيَهُ ما قد ذكرته. وقد كان ادَّعى في غير هذا المجلس ما احتججتُ به، أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه مَن تقدَّمه من الفلاسفة، إلى غير ذلك مما قد ذكرته من دواعيه.

الفصل الثاني

في ذكر القدماء الخمسة والقول في التقليد والنظر

1 ـ وطالبتُه في مَجْلِسٍ آخر، وقلت له:

أخْبِرْني عن الأصْلِ الذي تَعْتَقِدُهُ من القول بِقِدَمِ الخمسة: الباري، والنفس، والهَيُولَى، والمكان، والزمان، أهو شيءٌ وافقك عليه القدماءُ من الفلاسفة، أم خالفُوك فيه؟

قال: بل للقدماء في هذا أقوالٌ مختلفة، ولكني اسْتَدْرَكْتُ هَذِهِ بِكَثْرَة البَحْثِ والنَّظَر في أُصولِهِم، فاسْتَخْرَجْتُ ما هو الحَقُّ الذي لا مَدْفَعَ له ولا مَحِيصَ عنه.

قلت: فكيف عَجَزَتْ فِطَنُ هؤلاء الحكماءِ واخْتَلَفَتْ أَقَاوِيلُهم، وكانوا بزَعْمِكَ مُجْتَهِدِينَ قد صَرَفُوا هِمَمَهُمْ إلى النَّظَرِ إلى الفَلْسَفَةِ، حتى أدْرَكُوا العُلُومَ اللَّطِيفَةَ وصَارُوا فيها عُلماءَ وَقُدْوَةً، وأنت تزعُم أنك أدْرَكْتَ ما لم يُدْرِكُوا بِكَثْرَةِ نَظَرِكَ في رُسُومِهِمْ وكُتُبِهِم، وهُمْ لك أئِمَّةٌ، وأنْتَ لهُمْ تَبَعٌ، لأنك دَرَسْتَ رُسُومَهم ونَظَرْتَ فِي أُصُولِهِمْ وتَعَلَّمْتَ مِن كُتُبِهِمْ؟ فكيف يجوز أن يكونَ التابعُ أعلى من المَتْبُوعِ، والمَأْمُومُ أَتَمَّ في الحكمة من الإمام.

قال: أنا أُورِدُ عليك في هذا مَا تَعْلَمُ أنَّ الأَمْرَ كَمَا ذَكَرْتُه، وتَعْرِفُ الصَّوَابَ من الخَطَأ في هذا الباب:

اعلم أن كُلَّ مُتَأَخِّر من الفَلَاسِفَةِ إذا صَرَفَ هِمَّتَهُ إلى النَّظَرِ في الفَلْسَفَةِ، وواظبَ على ذلك واجتهدَ فيه وبَحَثَ عن الذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ، لِدِقَّتِهِ، وصُعُوبَتِهِ، عَلِمَ عِلْمَ مَن تَقَدَّمَهُ منهم، وحَفِظَهُ، واسْتَدْرَكَ بِفِطْنَتِهِ وكَثْرة بَحْثِهِ ونَظَرِهِ أشياءَ أُخَرَ؛ لأنه مَهَرَ بِعِلْمِ مَن تَقَدَّمه وفَطِنَ لِفَوائِدِ أُخْرى، واسْتَفْضَلَها؛ إذا كان البحثُ والنَّظَرُ والاجتهادُ يُوجِبُ الزِّيادَةَ والفَضْل.

قلت: فإذا كان الذي اسْتَدْرَكَهُ المتأَخِّرُ خلافًا على مَن تقدَّمَهُ كما خالفتَ أنت مَن تقدَّمَك، فإن الخلاف ليس بفائدة؛ بل الخلافُ شرٌّ زيادةٍ في العمى وتقويةٍ للباطل، ونقض، وفساد. نحن نجدُكم لم تَزْدَادُوا بِكَثْرة البحثِ والنَّظَرِ بآرائِكم إلا اختلافًا وتناقُضًا. فإذا شرطتَّ على نفسك أن المتأخِّرَ يدرِكُ ما لم يُدْرِكْهُ المتقدِّم، كما

زعمتَ أنك أدركتَهُ وأوردتَّ الخلافَ على مَن تَقَدَّمَك، لا تَأْمَنُ أن يَجِيءَ بعدك مَنْ يَجْتَهِدُ فوق ما اجتهدتَّ، فيعْلَمَ ما قد عَلِمْتَ ويَسْتَفْضِلَ، ويُدْرِكَ بِفِطْنَتِهِ واجْتهاده، ونظره، ما لم تُدْرِكْهُ أنت؛ فيَنْقُضَ ما حكمتَ به ويُخَالِفَكَ في أصلك، كما نقضتَّ على مَن تقدَّمك وخالفْتَهُ في أصله، حين ادَّعَيْتَ قِدَم الخَمْسَةِ وزعمتَ أن مَن تَقَدَّمَكَ قد أخطأ حين خالفك، وكما خالف بَعْضُكم بعضًا. وعلى هذه الشريطة فإن الفسادَ قائمٌ في العالم، والحَقُّ مَعْدُوم أبدًا والباطلُ مُنْتَظِمٌ والذين خالفُوكَ قد مَضَوْا على الباطلِ والضلال، لأن الخلاف بَاطِلٌ والخطأ ضلالٌ. ويَلْزَمُكَ أيضًا على هذه الشَّرِيطة أن تمضيَ على الباطِلِ والضَّلال، إذ كان الذِي يَجيءُ بَعْدَكَ يأتي بفَائِدَةٍ ويُصِيبَ ما لم يُصِبْهُ، على قياس قولك.

قال: ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً، لأن كلَّ واحدٍ منهما مُجْتَهِدٌ. فإذا اجْتَهَدَ وشغل نَفْسَهُ بالنَّظَرِ والبَحْثِ، فقد أخذ في طريق الحقِّ، لأنَّ الأَنْفُسَ لا تَصْفُو من كُدُورَة هذا العَالَم، ولا تَتَخَلَّصُ إلى ذلك العَالَمِ إلا بالنَّظَرِ إلى الفَلْسَفَةِ. فإذا نظر فيها نَاظَرَ وأدرَكَ منها شيئًا قليلاً، ولو أقلَّ قليلٍ، صفتْ نَفْسُك من هذه الكُدورة، وتخلَّصَتْ. ولو أن العامَّةَ الذين قد أَهْلَكُوا أنفُسَهُم وغَفَلُوا عن البَحْثِ نَظَرُوا فيها أدنى نَظَرٍ، لكان في ذلك خَلاصُهم من هذه الكُدُورة، وإن أدْرَكُوا القليلَ من ذلك.

قلتُ: ألستَ أَوْجَبْتَ أن النظرَ في الفلسفةِ هو الوصولُ إلى الحقِّ والخُروجُ عن الباطل؟ قال: نعم!.

قلتُ: فقد زعمتَ أن الناسَ هلكوا بالتَّعادِي والاختلافِ، فعلى زَعْمك، لا يزدادُ مَن ينظر في الفلسفة إلا هَلاكًا؛ لأنك قد أَقْرَرْتَ أن للفلاسفة أقاويلَ مُخْتَلِفَةً، وأن الذي تعتقدُه خلافُ ما كان عليه مَن تقدَّمَكَ، وألزمتَ نَفْسَكَ هذه الشَّرِيطة: أن الذي يجيءُ بعدك يجوزُ أن يخالِفَك ويُخالِفَ غيرَك. فعلى هذه الشَّرِيطةِ يَقْوَى سببُ الهلاكِ في كل يوم ويَزْدَادُ الباطلُ والضَّلَالُ.

قال: أنا لا أعُدُّ هذا باطِلاً، ولا ضلالاً، لأنَّ مَن نظر واجْتَهَدَ هُو مُحِقٌّ، وإن لم يبلُغ الغايةَ على ما قد وصفتُه لك، ولأن الأنفسَ لا تَصْفُو إلا بالنَّظَرِ والبحث؛ هذا هُو جملةُ القول فقط.

قلت: أَمَا إذْ أَصْرَرْتَ على هذه الدَّعْوَى ورَدَدْتَ الحقَّ وعانَدْتَ، فأَخبرني ما تقول فيمن نظر في الفلسفة وهو معتقدٌ لشرائِعِ الأنْبِيَاءِ: هل تَصْفُو نَفْسُهُ وهل تَرْجُو له الخَلاصَ مِنْ كُدُورَةِ هذا العالَم؟

قال: كيف نظر في الفَلْسَفَةِ وهُوَ مُعْتَقِدٌ لهذه الخُرافاتِ، مُقِيمٌ على الاختلافاتِ، مُصِرٌّ على الجهل والتقليد؟!.

قلت: أوليسَ ادَّعَيْتَ أن مَن نظر في الفلسفَةِ، وإن لم يَتَبَحَّرْ فِيها، ونظر في أَقَلَّ قليلٍ منها، صَفَتْ نفسُهُ؟!.

قال: نعم!.

قلت: فإن هذا الذي لم يَتَبَحَّرْ ونَظَرَ في القَلِيلِ، قد اقتدَى بمَن تَقَدَّمَهُ وقلَّده، ولم يَحْصُل إلا على الاقْتِداءِ بالخلافِ وعلى التقليد؛ فأَيُّ خُرافاتٍ أكثرُ من هذه، وأيُّ شَيْءٍ فوقَ هذا، وأيُّ جَهْلٍ أعظمُ منه، وأيُّ تصفيةٍ للنَّفْسِ هذه؟ أو على ماذا حصل إلَّا على رَفْضِ الشرائع، والكفرِ بالله وأنْبِيَائِهِ ورُسُله، والدُّخُولِ في الإلْحادِ، والقول بالتَّعْطِيلِ؟! أوليس هذا أولى بأن يسمَّى جاهلاً مقلِّدًا مُعْتَقِدًا للخُرَافاتِ والاختلاف عَنْ جَمِيع الناس؟

قال: إذا انتهى الكلامُ إلى هَذَا فيجبُ أن يَسْكُتَ!!.

الفصل الثالث

قوله: إن الخمسةَ قديمةٌ لا قديمَ غَيْرُهَا

القولُ في الزمانِ والمكان

وطلبتُه في مَجْلِسٍ آخر، وقلتُ له: أَخْبِرْني، أَلَسْتَ تزعُم أن الخمسةَ قديمةٌ لا قديمَ غيرُهَا؟

قال: نعم!.

قلتُ: فَإنَّا نَعْرِفُ الزمان بِحَرَكاتِ الفَلَكِ وبِمَرِّ الايَّام واللَّيَالي، وعَدَدِ السِّنِينَ، والأشْهُرِ، وانقضاء الأوقاتِ؛ فهذه قديمةٌ، لأن هذه كلَّها مُقَدَّرةٌ على حَرَكاتِ الفَلَكِ، ومَعْها.

قال: لا يَجُوزُ أن تكونَ هذه قديمةً، لأن هذه كلَّها مقدَّرة على حركاتِ الفَلَكِ، ومعدُودة بطلوع الشمس وغروبها؛ والفلكُ وما فيه محدَثٌ؛ وهذا قولُ أرسطاطاليس في الزمانِ. وقد يُخَالفُه غَيْرُه؛ وقالوا فيه أقاويلَ مُخْتَلِفَةً. وأنا أقولُ: إن الزمانَ زمانٌ مطلقٌ، وزمانٌ مَحْصور. فالمطلقُ هو المدَّةُ والدَّهْرُ، وهو القديمُ، وهُوَ مُتَحَرِّك غير لابِثٍ. والمحصورُ هو الذي بحركات الفلك وجَرْيِ الشمس والكواكِبِ. وإذا مَيَّزْتَ هَذَا. وتوهَّمْتَ حَرَكَةَ الدَّهْرِ، فقد تَوَهَّمْتَ الزمانَ المُطْلَقَ؛ وهذا هو الأَبَدُ السَّرْمَدُ. وإن توهَّمتَ حركةَ الفَلَكِ، فقد تَوَهَّمْتَ الزمانَ المحصورَ.

قلت: فَأَوْجِدْنِي للزمانِ المُطْلَقِ حقيقةً نَتَوَهَّمُهَا، فإنَّا إذا رفعنا حركاتِ الفلكِ ومَرَّ الأيام واللَّيالِي وانْقِضاء الساعاتِ عن الوهْم، ارتَفَعَ الزمانُ عن الوَهْمِ، فلا نعرفُ له حقيقةً، فَأَوْجِدْنِي حركةَ الدَّهْرِ الذِي ذكرتَ أنه الزمانُ المُطْلَقُ.

قال: ألا تَرَى كيف يَنْقَضِي أَمْرُ العالَم بمرِّ الزمان: (طفٌّ، طفٌّ، طفٌّ)؟ هو شيء لا يَنْقَضِي ولا يَفْنَى، وهكذا حركةُ الدَّهْرِ إذا تَوَهَّمْتَ الزمانَ المُطْلَقَ.

قلت: إنما يَنْقَضِي أمرُ العالَم بمرِّ الزمان الذِي بحَركاتِ الفَلك، والعالَم مُحْدَثٌ، والفَلَكُ محدثٌ، وانت مُقِرٌّ بذلك؛ والزمانُ من أسباب العَالَم وهو مُحْدَثٌ معه؛ ومرُّ الزمان وانقضاؤُه مع انقضاءِ أَمْرِ العالَم، كما أن حُدوثَهُ مع حُدُوثِه؛ ولا نعرفُ للزمان حقيقةً إلا ما ذكَرْنَا من حَرَكاتِ الفَلَكِ والشَّمس وعَدَدِ السِّنين والأَشْهُرِ والأيام والساعاتِ؛ فإذا رُفِعَتْ هذه عن الوَهْم ارتفع الزمانُ، فلا زمان، كما ذكرنا. فإما أن تَجْعَلَ هذه أيضًا قديمةً مع الزمانِ حتى يَكْثُرَ عددُ الأَشياءِ القديمَةِ، ويكونَ الفلكُ وما يدبِّرُه داخلاً في هذه الجُعْلَةِ؛ فيكون من ذلك الرجوعُ إلى القولِ بقِدَم العالم، أو تُقِرَّ بأن الزَّمانَ مُحْدَثٌ كما هذه محدثةٌ، أَوْ تُوجِدُنِي للزمان آنِيَّةً غَيْرَ هذه، ويكونَ واقعًا تحتَ الوَهْم، كما أنه الآن واقعٌ تحت الوهم بوُقوع هذه تحت الوَهْم. وهذه الألفاظُ التي أوردتَّها، قولك: طفٌّ، طفٌّ، طفٌّ، هو أيضًا شيء يقعُ عليه العددُ، ولا يقعُ تحت الوهْم إلا من جهة النُّطقِ والعدد؛ والنُّطْقُ والعددُ مُحْدَثَانِ. وإذا كان كذلك فلم تُورِدْ بعدُ شيئًا حين أوردتَّ هذه الألفاظَ التِي يَسْتَحْي العاقلُ من مِثلها. فهات ما يكونُ له حقيقةٌ ويقعُ تحت الوَهْمِ!!.

قال: هذا لا يَنْقَضِي القولُ فيه، وقد عَرَّفتك أن أرسطاطاليس كان يعتقدُ ما تقولُه أنت وقد خولِفَ فيه، وقولُ أفلاطُون لا يكادُ يخالفُ ما نَعْتَقِدُه في الزمان؛ وهذا عندي أَصْوَبُ الأَقوال.

قلت: فإذا رجعتَ إلى التقليدِ وإلى الاختلافِ الذي أنكرتَهُ، واقْتَدَيْتَ بأفلاطون في هذا الباب وقلَّدْتَهُ، وتركتَ قولَ أرسطاطاليس وخالفتَهُ، فقد سلَّمْناه لك. ويلْزَمُك أيضًا في المكانِ مثلُ ما قد لَزِمَك في الزمان.

قال: كيف.

قلت: أَخْبِرْنِي عن المكانِ، أَهُوَ مُحِيطٌ بالأقطارِ، أم الأقطارُ محيطةٌ به؟

قال: قلت: كيفَ لا تَعُدُّ الأقطارَ مع الخمسةِ التي زَعَمْتَ أنها قديمةٌ؟ لأنه إن كان المكانُ قديمًا، فقد أَوْجَبْتَ أن الأَقطارَ قديمةٌ معه!.

قال: الأَقْطارُ هِيَ المَكانُ، والمكانُ هو الأَقْطارُ، وهما شيءٌ واحدٌ، لَا فَرْقَ بَيْنَهما.

قلت: كيف لا يكونُ الفرقُ بينهما؟ وكيف يكونان شيئًا واحدًا وقد أَعْطَيْتَنِي أنَّ الأقطارَ تُحِيطُ بالمكانِ، والمكانُ لا يحيطُ بالأقطار؟! أوليس الصوابُ أن تُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا، وَلكن قد اضطرَّكَ الأمر إلى أن تُباهِتَ، وتقول: إنها شيءٌ واحدٌ، حِينَ انْتَقَضَ عليك قولُك بِقِدَمِ المكان دون الأقطار. فإما أن تجعلَ الأقطارَ السِّتَّةَ قديمةً مع المكانِ حتى يصيرَ عددُ الأشياءِ القديمةِ أَحَدَ عَشَرَ، أو تَرْجِعْ عن القولِ بِقِدَمِ المكان.

قال: قد اخْتَلَفَ قولُ الفلاسفةِ في الأقطار، فَأَنْكَرَ بَعْضُهم أن تكونَ ستة وقالوا في هذا أقوالاً كثيرةً.

فلما رأيتُ قد فَزِعَ إلى هذا القَوْل، يُريدُ أن يَخْرُجَ إلى كَلامٍ آخَرَ، قلت:

لا نُبَالِي اخْتَلَفُوا في عَدَدِها أم اتَّفَقُوا، زادُوا، أم نَقَصُوا، قالوا: إن أعدادَها كثيرةٌ أو قالوا: هُو قُطْرٌ واحِدٌ، فإنَّ تلك الكَثِيرةَ أو هذا الواحد، هُو مَعَ المكانِ. فإن كان المكانُ قَدِيمًا، فإنَّ القُطْرَ قَدِيمٌ، وإن كانَ القُطْرُ مُحْدَثًا، فإنَّ المَكانَ مُحْدَثٌ؛ ولَا بُدَّ للمكانِ من الأقطار، لأنه إذا لَم تكن أقطارٌ، فلا مكانَ.

قال: فإني أقولُ في المكانِ أيضًا: إنه مكانٌ مطلَقٌ ومكان مضاف فَالمَكان المُطْلَقُ، مِثالُه مِثالُ الوِعاءِ الذِي يَجْمَعُ أجسامًا، وإن رُفِعَت الأجْسامُ عن الوَهْم، لم يَرْتَفِع الوِعاءُ؛ كما لو أنّا رَفَعْنَا الفَلَكَ عن الوَهْم، لم يَرْتَفِع الشيءُ الذِي هو فيه عن الوَهْم؛ بَل هو باقٍ في الوَهْم، كَالدَّنِّ الذي يُفْرَغُ من الشَّرابِ، فارتفع الشرابُ عن الوَهْمِ ولم يَرْتَفِع الدَّنُّ البَتَّةَ. والمكانُ المُضافُ إنَّمَا هو مضافٌ إلى المُتَمَكِّنِ. فإذا لم يكن المتمكِّن، لم يَكُنْ مكانٌ. وهذا مِثْلُ العَرَضِ الذِي إذا رَفَعْتَهُ عن الوَهْمِ ارْتَفَعَ الجِسْمُ؛ كما أنك إذا رَفَعْتَ الخَطَّ عن الوَهْمِ، ارْتَفَع السَّطْحُ عن الوَهْمِ.

قلت: فإنَّ السَّطْحَ من الخَطِّ وليس مثالُه مثالَ المكانِ من المتمكِّن؛ إنما المثالُ كقولك الأوّلِ في الفَلَكِ. ولكنَّ الأمرَ خلافُ ما ذكرتَ أنك إذا رَفعْتَ الفَلَكَ عن الوَهْمِ، لم يَرْتَفِع المكانُ عن الوَهْم، بل يَرْتَفِعُ الفَلَكُ عن الوَهْم. والذِي قلتَ في بابِ الدَّنِّ والشَّرابِ، هو أيضًا مثلُ الخَطِّ والسَّطْحِ، لأنَّ كِلاهُمَا جِسْمَانِ، وليس مثلَ المَكانِ والمُتَمَكِّنِ.

قال: فَأَوْجِدْني للأقطار إنِّيَةً يُشَارُ إليها!.

قُلْتُ: أَجِبْنِي! هَلْ نَحْنُ في المَكانِ؟

قال: نعم!.

قُلْتُ: فَأَشِرْ إلى المَكانِ الذِي نَحْنُ فِيهِ.

قال: هذا الذي نحن فيه، لا يدفَعُهُ أحدٌ.

قلت: قولك إن أَشَرْتَ إلى الأرض، قلنا: هذه أرضٌ ولها أقطارٌ؛ وإن أشرتَ إلى الهواءَ، قلنا: هذا هواء، وله أقطارٌ؛ وإن أَشَرْتَ إلى السَّماء قلنا: هذه سماء ولها أقطارٌ.

قال: هذه كلُّها مُتَمَكِّنَةٌ في المكان، والمكانُ ليس له جِرْمٌ، يُشارُ إليه، إنما تُدْرَكُ بالوَهْم؛ لما يُدْرَكُ المَكانُ بالوَهْم. فإن ارتَفَعَت الأقطارُ عن الوَهْم ارْتَفَعَ المَكانُ. فإذًا لا مكانَ ولا أقطارَ، وسَبِيلُهما في الواقع تَحْتَ الوَهْمِ سبيلٌ واحِدٌ. وهذه المسألةُ مثلُ ما جَرَى في الزمان.

قال: أجَلْ، لَعَمْري، والذي أقولُه أيضًا في باب المكان: هو قول أَفْلاطُون؛ والذي تَشَبَّثْتَ به أنتَ هُوَ قولُ أَرِسْطَطَاليس. وأَنَا قد وَضَعْتُ في المكان والزمانِ كتابًا؛ فَإن أَرَدْتَ الشِّفاء في هذا الباب فانْظُرْ في ذَلِكَ الكِتَابِ.

قلتُ: لَسْتُ أدْري ما في ذَلِكَ الكتابِ، ولا ما قاله أفلاطُونْ وَأَرِسْطاطاليس، فهاتِ على مَا تَدَّعِيهِ برهانًا، ولا تُحِلْني على كتاب.

قال: هُو ما قُلْتُ لك. ثُمَّ سَكَتَ.

الفصل الرابع

في أن العالَم مُحْدَثٌ

قلت: قد انْقَضَى هذا. أَلَسْتَ تَزْعُمُ أَنَّهُ لا قديمَ إلا هذه الخَمْسَةُ، وأنَّ العَالَم مُحْدَثٌ؟

قال: نعم!.

قلت: وأيُّ هذه الخمسةِ أَحْدَثَ العَالَم؟

قال: نعم!.

قلت: تكلم في هذا الباب؛ فإنه أنفعُ، فقد كَثُرت المُطَالَبة من الدَّهْرِيَّة لنا بالعِلَّةِ في حدوث العالَمِ.

قال: للناسِ فيه أقاويلُ غَيْرُ مُقْنِعَةٍ، وَلَيْسَتْ عليهم حُجَّةٌ أوْكدُ مما اسْتَدْرَكْتُهُ، ولا تَثْبُتُ لأحدٍ حُجَّةٌ في ذلك دون الرجوعِ إلى ما اعْتَقَدَهُ.

قلت: وما تلك الحُجَّةُ المُقْنِعَةُ؟.

قال: أنا أقولُ: إن الخمسةَ قديمةٌ، وإن العالَم مُحْدَثٌ. والعلّة في إحْدَاثِ العَالَم أَن النَّفْسَ اشْتَهَتْ أن تَتَجبَّلَ في هذا العَالَمِ، وَحَرَّكَتْهَا الشَّهْوَةُ لذلك، ولم تَعْلَمْ مَا يَلْحَقُهَا مِن الوَبالِ إذا تَجَبَّلَتْ فيه؛ واضْطَرَبَتْ في إحداثِ العالَم، وحَرَّكَت الهيُولى حركاتٍ مُضْطَرِبَةً مُشَوَّشَةً، على غيرِ نِظَامٍ، وعَجَزَتْ عمَّا أرادَتْ، فَرَحِمَها الباري جَلَّ وتعالى، وأعانها على إحْداثِ هذا العالَمِ، وحَمَلها على النِّظام والاعْتِدَالِ رحمةً مِنْهُ لَهَا وعَلمها أنها إذا ذَاقَتْ وَبالَ ما اكْتَسَبَتْ، عادَتْ إلى عالمِها وسَكَنَ اضْطِرابُها وَزالَتْ

شَهْوَتُهَا، واسْتَرَاحَتْ. فأَحْدَثَتْ هذا العالَم بمُعاونة البارِي لها. لولا ذلك لما قَدَرَتْ على إحداثِهِ، ولولا هَذِهِ العِلَّةُ له أحْدث العَالَمُ. وليست لنا حُجَّةٌ على الدَّهْرِيَّة أوْكَدُ من هذه. وإن لَم يَكُن هكذا فلا حُجَّةَ لنا عليهم بَتَّةً بَتَّةً؛ لأنَّا لَا نَجِدُ لإحداثِ العالَمِ عِلَّةً ثَبَتَتْ بِحُجَّةٍ ولا برهان.

قلت: أما الحُجَجُ على الدَّهْرِيَّة في إحْداثِ العالَم فكَثِيرةٌ، ولكِنَّها خَفِيَتْ عليك؛ لأنَّ هواكَ فِيمَا تَدَّعِيهِ قد غَلَبَ. وإن لم يَكُنْ على الدَّهرية حُجَّةٌ في إحداثِ العالَم إلا ما ذَكَرْتَ، فقد ضَعُفَ مَن قال بِحَدَثِ العالَمِ ـ ونعوذ بالله من ذلك ـ لأن الذي تدَّعِيه يَنْكَسِرُ عليك من وُجوهٍ كَثِيرَةٍ.

قال: ومن أيْن يَنْكَسِرُ عليَّ؟.

قلت: أَخْبِرْنِي! ألسْتَ تَزعُمُ أن النفْسَ اشْتَهَتْ أنْ تَتَجبَّلَ في هذا العالم، فاضْطَرَبَتْ في إحداثِهِ على ما حَكَيْتَ من القولِ، فأعانها الباري رحمةً منه لها؟

قال: نعم!.

قلتُ: فهل عَلِمَ الباري أن يَلْحَقَها في ذلك الوَبالُ، إن تَجَبَّلَتْ فيه؟

قال: نعم!.

قلت: أَلَيْسَ لَوْ لَمْ يُعَاوِنْها على إحداثِ هذا العالَمِ ومَنَعَهَا من التَّجَبُّلِ فيه، كان أولى بِالرَّحْمةِ لها من أن أعانها وأوقَعَهَا في هذا الوَبَالِ العَظِيمِ على زَعْمِكَ؟

قال: لم يقدر على مَنْعِهَا من ذَلِك.

قلتُ: قد أَلْزَمْتَ البارِي العَجْزَ!.

قال: لم أُلْزِمْهُ العَجْزَ!.

قلت: ألستَ تَزْعُم أنه لم يَقْدِرْ على مَنْعِهَا؟ فقولك: «لم يقدِرْ» أليس هو عجزًا؟

قال: لَمْ أَعْنِ أنه لم يَقْدِر لأنه عَجَزَ عن منعها؛ ولكِنِّي أضربُ لك مثلاً تعرفُ منه صوابَ ما أوْرَدتُّهُ؛ إنما المَثَلُ في هذا كمثلِ رَجُلٍ له ولد صغير يُحِبُّهُ ويَرْحَمُهُ ويُشْفِقُ عليه وَيَمْنَعُ منه الآفاتِ. فَتطَلَّعَ وَلَدُهُ هذا في بستانٍ، فَرَأَى ما فيه من الزَّهْرِ والغَضَارَةِ، وفي البستان شَوْكٌ كثيرٌ وهو أم تسلع، والصَّبِيُّ لا يعرف ما فيه من

الآفاتِ، إنما يَرى الزَّهْرَ والغضارةَ، فَتُحَرِّكُهُ الشَّهْوَةُ وتُنَازِعُهُ نَفْسُه إلى الدُّخولِ إلى هذا البُسْتَانِ، وَولدُهُ يَمْنَعُهُ لِعِلْمِهِ بما في البُسْتَانِ مِن الآفاتِ، وهو يَبْكِي ويَنْزِعُ إلى ذلك جَهْلاً مِنْهُ بما يَلْحَقُه من الوَبالِ من جِهَةِ الشَّوْكِ والهَوَامِّ. فَيَرْحَمُهُ والدُه، وهو يقدِرُ على مَنْعِهِ من الدُّخول؛ ولكن يَعْلَم أنه لَا يَنْتَهِي، حتى يَدْخُلَهُ فتَشُوكُه وتَلْسَعَهُ عَقْربٌ فعند ذلك يَنْتَهِي وتزولُ شَهْوَتُه، وتَسْتَرِيحُ نَفْسُهُ؛ فيُخَلِّيهِ حتى يدخله. فإذا دَخَلَهُ لَسَعَتْهُ عقربٌ، فرجع ثم لم تُنَازِعْهُ نَفْسُهُ بعد ذلك إلى العَوْدِ إليه، واستراح. فهكذا مثال النَّفْسِ مع الباري ـ جلَّ وتعالى ـ وهذا معنى قولي: «لم يَقْدِرْ على منعها»، ولم أُلْزِمْهُ العَجْزَ.

قلت: وهذا أيضًا مُنْكَسِرٌ من جهاتٍ.

قال: كيف؟

قلت: أليس تقول: إن الباري ـ جَلَّ وعَزَّ ـ تَامُّ القُدْرَةِ؟

قال: نعم!.

قلت: فكيف لم يُعَرِّفْ النَّفْسَ ما يَنالُها من الوَبالِ إذا تَجَبَّلَتْ في هذا العالَم قبل أن تَتَجَبَّل فيه، وهو قادرٌ تامُّ القُدْرَة؟ فإنَّ ذلك أَتَمُّ في الحِكْمَةِ وأَبْلَغُ في الرَّحْمَةِ من أن أَلْقاها في هذا الوَبالِ الطَّويلِ هذا الدَّهْرَ المَدِيدَ.

فإن زَعَمْتَ أنه لم يَقْدِرْ أن يُعَرِّفَها إلا بعد تَجَبُّلِها في هذا العالَم، فقد عَجَّزتَهُ؛ لأن المخلوقَ ـ أيضًا ـ لا يَقْدِرُ أن يُعَرِّفَ الصَّبِيَّ إلا بعد دُخوله البُسْتَانَ؛ فإذًا قَدْ اسْتَوَى الخالِقُ والمَخلوقُ في القُدْرَةِ؛ وهذا هو العَجْزُ التامُّ ـ جلَّ الله تعالى عن ذلك ـ وإن زَعَمْتَ أنه قَدَر، ولم يفعلْ، فقد أَدْخَلْتَ النَّقْصَ في رَحْمَتِهِ وحِكمته، عزَّ الله عن ذَلك. ويَنْكَسِرُ ـ أيضًا ـ من جِهاتٍ أُخَر: أَلَسْتَ تزعُم أن النَّفْسَ كانتْ جاهلةً بما يَلْحَقُها من الوَبال إذا تَجَبَّلَتْ في هذا العالَم، وضربْتَ المَثَلَ بالصَّبِيِّ والبُسْتَانِ؟

قال: نعم!.

قلت: فقد وجدْنا البُستانَ مع وُجودِ الصَّبِيِّ، والصَّبِيُّ يَنْظُرُ إلَيه، وتُحَرِّكه الشُّهرةُ الغَرِيزيةُ للدخول إليه، فهل كان العالَمُ موجودًا مع النفْس حتى تطلعتْ فيه وحرَّكتْها الشَّهْوَةُ للتَّجَبُّل فيه؟ فإن زَعَمْتَ أنَّ العالَم كان موجودًا مع النفْسِ، فَقَدْ رَجَعْتَ عن

القَوْلِ بحدث العالم؛ لأنك زعمتَ أنه موجودٌ مع النفس؛ والنفسُ عندك أزليَّةٌ قديمةٌ. وإن زعمتَ أن العالَم كان معدومًا، فَمِنْ أين عَرَفَت النفسُ أن عالمًا يكونُ بهذه الصفة حتى اشْتَهَتْ أن تَتَجَبَّلَ فيه؛ والنَّفْسُ جاهلةٌ بما نالها من الوَبال في ذلك؛ فهي بِأن تجهل عالمًا ليس بموجود أولى. وإن زعمتَ أنها علِمَتْ أن عالمًا يكونُ على هذا المِثال قبلَ أن كان، فقد قَضَيْتَ على النفْسِ بالعلم. فكيف لها أن تَعْلَمَ أن عالَمًا يكونُ بهذه الصفةِ، ولم تَعْلَمْ ما يَلْحَقُها من الوَبالِ لمَّا تجبَّلت فيه؟ وإن زَعَمْتَ أن العالَم ليس بقَدِيم مع النَّفْسِ، وإنه أحْدَثَ العالَم، ثم طَلَعَت النفسُ فيه، فقد نَقَضتَّ قولك: إن علَّةَ إِحداثِ العالَم أن النَّفْسَ اضْطَرَبَتْ وحرَّكَتْهَا الشهوةُ للتَّجَبُّلِ في هذا العالَم، فأعانها الباري حَتَّى أحْدَثَتْهُ.

وفي وجه آخر:

أَخْبِرْنِي عن هذه الحركةِ التي بعثَتْ شهوةَ النفس على التجبُّلِ في هذا العالم: أهي غَرِيزِيةٌ، أم قسريَّةٌ؟ فإن ادَّعيتَ أنها غريزيةٌ، فقد لزِمَكَ أن تقولَ: إن هذه الحركةَ والشهوةَ قديمتانِ مع النَّفْسِ. وإذا كان كذلك، فيجبُ أن تكون سبعةُ أشياء قديمةً؛ لأن الحركةَ والشَّهْوَةَ قديمتانِ ويلزَمُك - أيضًا - أن يكون العالمُ قديمًا معها؛ لأنه إذا كانت علَّةَ تَجبُّلها في العالم الحركةُ والشهوةُ، وهما قديمتان، فالعالمُ إذًا قديمٌ مع العلة، لأنَّ الطَّبْعَ لا يفتُر عن عِلله، والمعلولُ مضافٌ إلى عِلَّتِهِ. وإنْ زَعَمْتَ أن الحركةَ التي بَعَثَت الشهوةَ عن عِلله، والمعلولُ مضافٌ إلى عِلَّتِهِ. وإنْ زَعَمْتَ أن الحركةَ التي بَعَثَتْ الشهوةَ محدثةٌ غيرُ طبيعيَّةٍ، فلا بُدَّ أن تكون قَسريةً، ولا بدَّ من قاسرٍ قَسَرَها؛ ولا يجوزُ أن يكونَ شيء قَسَرَها إلا الباري جلَّ وتعالى؛ إلا أن تجعل القاسر لها الهيولى أو المكان أو الزمان؟ وهذا خلفٌ غَيْرُ مُمْكِن.

قال: فإني أقولُ: إن هذه الحركة ليست طبيعية، ولا هي قسرية.

قلت: فإن الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان: طبيعيةٌ وقسريَّةٌ، ولا ثالثَ لها.

قال: صدقتَ، هذا قولُ القدماء. ولكنني قد استدركتُ في هذا شيئًا لَطِيفًا، واستخرجْتُ منه ما لم يسبِقْني إليه أحدٌ غيري. وأنا أقول: إن الحركاتِ ثلاثٌ: طبيعيةٌ، وقَسْرِيَّة، وفَلْتِيَّةٌ.

قلت: فهذه الثالِثَةُ لم نَسْمَعْ بها ولا نعرِفُها، فعرِّفْناها كيف تكونُ؟

قال: أنا أضربُ لك مثلاً يُتَصَوَّر لك وتعرف وجهَ الصوابِ فيه.

وجرتْ هذه المُناظَرَةُ بيني وبينَهُ في دار بعض الرُّؤَسَاءِ، وكان ذلك الرئيسُ قاعدًا مع قاضي البلد يَتَنَاظَرانِ في أمرٍ بينَهما، وهما بحيثُ نراهما؛ وحضر هذا المجلسَ معنا المعروفُ بأبي بكر خَتَن التَّمَّار المتطبِّب، فقال المُلْحِدُ: في باب المثالِ الذي أراد أن يُثْبِتَ به الحركةَ الفَلْتِيَّةَ التي أَبْدَعَها:

هل ترى هذا القاضي قاعدًا مع الأمير؟

قلت: نعم!.

قال: أرأيتَ لو أنه تناوَلَ طعامًا رِياحِيًا، فتَحَرَّكَتْ الريحُ في جوفه، واشْتَدَّتْ، وهو يُمْسِكُهَا، ويَضْبِطُ نَفْسَهُ، وهو لا يُرْسِلُهَا حَذَرًا من أن يتأذَى الأميرُ بِنَتْنِهَا، أو حَذَرًا من أن يكونَ لها وقعٌ، فيَفْتَضِحَ، ثم تغلبهُ الرياحُ فتُفْلِتُ منه؛ فليست هذه الحركةُ طبيعيَّةً ولا قسريَّةً، بل فَلْتِيَّةٌ.

قلت: ألستَ تَزْعُم أن علَّةَ هذه الرِّياحِ التي انْفَلَتَتْ من القاضي هي الطعامُ الذي تَنَاوَلَهُ؟

قال: نعم!.

قلت: فيجبُ إذًا أَنْ يكونَ لهذه الحَرَكَةِ الفَلْتِيَّة التي تَزْعُمُ أنها حَرَّكَتْ شَهْوَةَ النفس علَّةٌ قد تقدَّمَتْ الحركةَ حتى أَحْدَثَتها في النفس، كما أنَّ الطَّعامَ عِلَّةٌ لهذه الرِّياح. وإذا كانتْ هنالك علَّةٌ قد تقدَّمتْ، فلا بدَّ أن تكون النفسُ أبدًا متحرِّكةً بهذه الحركةِ، لأن الطبعَ لا يفتُر عن عمله؛ ويَجِبُ ـ أيضًا ـ أن تَعُدَّها مع هذه الخمسة التي تزعُم أنها قديمةٌ. وإن كانت الحركةُ محدثةً، فهي قسريَّةٌ. فَمَنِ الذي أَحْدَثَها، وقسر النَّفْسَ عليها؟

فلما انتهى الكلامُ إلى هٰهنا، ضحك خَتَن التمار شامِتًا به، وكان يحضر هذه المناظرات، فيظهر الشَّماتَةَ به إذا انْكَسَرَ، لِمَا كان بَيْنَهُمَا من الخِلاف في قِدَمِ العالم وحَدَثِهِ. فلما ضحك متعجِّبًا لما أورده، خَجِلَ الملحدُ من ضَحِكِهِ، وأقبلَ عليه، وقال له: وأيّ مِقدارٍ للدَّهْرِيِّ حتى يَسْتَهْزِئَ ويَضْحَكَ، ويُسِيءَ أدبه! دع عنك الضَّحِكَ، وتكلم على مذهبك من القول بالدَّهْرِ وقِدَمِ العالَم، لأُعَرِّفَكَ مِقْدارَكَ. قال

له ختن التمار: الآن، بعد أن افْتَضَحْتَ وانكسرت، ولم يُقْنِعْكَ حتى ضَرَّطتَّ القاضِيَ، وفَضَحْتَهُ عند الأمير، وأوردتَّ هذا السُّخْفَ، وهذه الحُجَّةَ البارِدَةَ، أقْبَلْتَ تُسَفِّهُ علَّتي، وتَسْتَرِيحُ إلى مُخاصمتي! دعني ومذهبي، وأَجِب الرَّجُلَ؛ فليس هذا مما يُعِينُكَ ويُخَلِّصُكَ من هذه الفضائِحِ والدَّعَاوي الباطلة التي تُمَخْرِقُ بها على الناس.

وبَقِيَا ساعةً في نحْوِ هذا التَّشَاتُمِ، وانْقَطَعَ الكلامُ.

مناظرات بين الصابئة ـ وهم الذين يعتمدون في عبادتهم الله ـ تعالى ـ على الوسائط الروحانية القريبة من الله ـ تعالى ـ حسب عقيدتهم ـ وبين الحنفاء ـ وهم أتباع الرُّسُل، الموحِّدُون

قال الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه «المِلَل والنِّحَل» من ص 263 إلى ص 298: «مناظرات بين الصابئة والحنفاء»:

ـ وقد جَرَتْ مناظراتٌ ومُحَاوَرَاتٌ بين الصَّابِئَةِ والحُنَفَاء في المفاضلة بين الرُّوحَانِي المَحْضِ وبين البشرية النبوية.

ونحن أردْنا أن نوردَها على شكل سؤال وجواب، وفيها فوائد لا تُحصَى:

قالت الصابئة: الروحانياتُ أُبْدِعَتْ إبداعًا لا من شيء. لا من مادةٍ، ولا هيولى[1]، وهي كلها جوهر واحد على سِنْخ[2] واحدٍ، وجواهرُها أنوارٌ محضةٌ، لا ظلامَ فيها، وهي من شدَّة ضيائها لا يدركُها الحِسُّ، ولا ينالها البَصَرُ، ومن غاية لَطافتها يَحار فيها العقل، ولا يجول فيها الخيالُ.

ونوع الإنسانِ مركَّب من العناصر الأربعة، مؤلَّف من مادةٍ، وصورة، والعناصر متضادّة ومزدوجة بطِباعها: اثنان منها مزدوجان واثنان متضادّان. ومن التضادّ يصدر الاختلاف والهَرْجُ، ومن الازدواج يحصل الفسادُ والمَرْجُ. فما هو مبدع لا من شيء، لا يكون كمخترع من شيء.

والمادة والهيولى سنخُ الشرّ ومنبعُ الفساد، فالمركَّب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة؟ والظلام كيف يساوي النور؟ والمحتاج إلى الازدواج، والمطر في هُوَّة الاختلاف، كيف يرقَى إلى درجة المستغني عنهما؟

---

(1) لفظ يوناني، يعني به الأصل والمادة. وفي الاصطلاح: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. محل للصورتين: الجسميّة والنوعية.

(2) السنخ: الأصل.

أجابت الحنفاء: بأن قالت: بِمَ عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات؟ والحسّ ما دلّكم عليه، والدليل ما أرشدكم إليه؟ قالوا: عرفنا وجودها، وتعرّفنا أحوالها من عاذيمون، وهِرْمِس شيث، وإدريس عليهما السلام.

قالت الحنفاء: لقد ناقضتم وضع مذهبكم. فإن غرضَكم في ترجيح الروحاني على الجسماني: نفي المتوسط البشري. فصار نفيكم إثباتًا، وعاد إنكاركم إقرارًا.

ثم مَن الذي يسلِّم أن المبدَع لا من شيء أشرفُ من المختَرَع من شيء؟ بل وجانب الروحاني أمر واحد، وجانب الجسماني أمران:

أحدهما: نفسُه وروحُه.

والثاني: حِسُّه وجسدُه. فهو من حيث الروحُ مبدع بأمر الله تعالى، ومن حيث الجسد مخترع بخلقه. ففيه أمران: أمري، وخلقي: قولي، وفعلي. فساوى الروحاني بجهة، وفَضَلَهُ بجهة، خصوصًا إذا كانت جهته الخلقية ما نقصت الجهة الأخرى، بل كمُلت وطهُرت. وإنما الخطأ عَرَضَ لكم من وجهين:

أحدُهما: أنكم فاضلتم بين الروحاني المجرَّد، والجسماني المجرَّد. فحكمتم بأن الفضلَ للروحاني، وصَدَقْتُم. لكن المفاضلةَ بين الروحاني المجرَّد، والجسماني والروحاني المجتمع، ولا يحكم عاقل بأن الفضل للروحاني المجرَّد. فإنه بِطَرَفٍ ساواه، وبِطَرَفٍ سبقه، والفرض فيما إذا لم يَدْنَسْ بالمادة ولوازمها، ولم تؤثِّر فيه أحكام التضاد والازدواج. بل كان مستخدمًا لها بحيث لا تنازعه في شيء يريده ويرضاه، بل صارت مُعِينَاتٍ له على الغرض الذي لأجله حصل التركيبُ، وعُطِّلَتْ الوحدةُ والبساطةُ، وذلك تخليصُ النفوص التي تدنَّست بالمادة ولوازمها وصارت العلائق عوائق.

وليت شعري: ماذا يشينُ اللباسُ الحسنُ الشخصَ الجميل؟ وكيف يزري اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم؟ ونعم ما قيل:

إذا الْمَرْءُ يَدْنَسْ من اللؤم عِرْضُه ... فكل رِداءٍ يَرتَدِيهِ جَمِيل
وإن هو لم يَحْمِل على النفْسِ ضَيْمَها ... فليس إلى حُسْن الثَّناء سَبِيل[1]

(1) هذا الشعر منسوب للسموأل بن غريض بن عاديا الأزدي، وهو شاعر جاهلي حكيم، من سكان=

هذا كمَن خاير بين اللفظ المجرد والمعنى المجرد: اختار المعنى، قيل له: لا، بل خاير بين المعنى المجرد، والعبارة والمعنى حتى لا يشكل، إذ المعنى اللطيفُ في العبارة الرشيقةِ أشرفُ من المعنى المجرد.

والوجه الثاني: أنكم ما تصوَّرتم من النبوَّة إلا كمالاً وتمامًا فحسبُ، ولم يقع بصرُكُم على أنها كمال هو مكمِّل غيرَه. ففاضلتم بين كمالين مطلقًا، وما حكمتم إلا بالتساوي وترجيح جانب الروحاني! ونحن نقول: ما قولكم في كمالين: أحدهما كامل، والثاني كامل ومكمل عالمًا، أيهما أفضل؟

قالت الصابئة: نوع الإنسان ليس يخلو من قوّتي الشهوة والغضب، وهما ينزعان إلى البَهيمِيَّة والسَّبُعِيَّة، وينازعان النفسَ الإنسانية إلى طِباعها. فيثور من الشهوية: الحرصُ والأمل. ومن الغضبية: الكبرُ والحسدُ، إلى غيرهما من الأخلاقِ الذميمة. فكيف يماثِلُ مَنْ هذه صفتُه نوعَ الملائكة المطهرين عنهما وعن لوازمهما ولواحقهما: صافية أوضاعهم عن النوازع الحيوانية كلها، خالية طِباعهم عن القواطع البشرية بأسرها؛ لم يحملهم الغضب على حبّ الجاه، ولا حملتهم الشهوة على حبّ المال. بل طِباعهم مجبولة على المحبة والموافقة، وجواهرهم مفطورة على الألفة والاتحاد؟!.

أجابت الحنفاء: بأن هذه المغالطة مثلُ الأولى حَذْوَ النعل بالنعل. فإن في طرف البشرية نفسين: نفس حيوانية لها قوّتان: قوة الغضب، وقوّة الشهوة. ونفس إنسانية لها قوّتان: قوة علمية، وقوّة عملية، وبِتَيْنِكَ القوَّتين لها أن تجمع وتمنع. وبهاتين القوّتين لها أن تقسم الأمور وتفصل الأحوال. ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل. فيختار العقل ـ الذي هو كالبصر النافذ ـ له، من العقائد: الحقَّ دون الباطل، ومن الأقوال: الصدقَ دون الكذب. ومن الأفعال: الخيرَ دون الشرّ. ويختار بقوته العملية من لوازم القوة الغضبية: الشدَّةَ، والشجاعةَ، والحَمِيَّة: دون الذِّلَّةِ والجُبْنِ والنَّذَالَةِ. ويختار بها أيضًا من لوازم القوة الشهوية: التَّآلُفَ، والتودُّدَ، والبَذاذة؛ دون الشَّرَه، والمهانة، والخساسة. فيكون من أشد الناس حَمِيَّة على خصمه وعدوّه. ومن

= خيبر (في شمالي المدينة المنورة: كان ينتقل بينها وبين حصن له، سمّاه «الأبلق»، ومن علماء الأدب مَن ينسب هذا الشعر لعبد الملك بن عبد الرحمٰن الحارثي. توفي السموأل (65 ق.هـ).

أرحم الناس تذلّلاً وتواضعًا لوليّه وصديقه. وإذا بلغ هذا الكمال فقد استخدم القوتين، واستعملهما في جانب الخير. ثم يترقّى منه إلى إرشاد الخلائق في تزكية النفوس عن العلائق، وإطلاقها عن قيد الشهوة والغضب، وإبلاغها إلى حدّ الكمال.

ومن المعلوم أن كل نفس شريفة عالية زكيّة هذه حالها، لا تكون كنفس لا تنازعها قوة أخرى على خلاف طِباعها. وحكم العنين العاجز في امتناعه عن تنفيذ الشهوة، لا يكون كحكم المتصوّن الزهد المتورّع في إمساكه عن قضاء الوطر مع القدرة عليه. فإن الأول: مضطر عاجز. والثاني: مختار، قادر، حَسَن الاختيار، جميل التصرّف. وليس الكمال والشرف في فقدان القوّتين، وإنما الكمال كله في استخدام القوّتين.

فنفس النبي عليه السلام كنفوس الروحانيين: فِطرة، ووضعًا، وبذلك الوجه وقعت الشركة، وفضلها وتقدّمها باستخدام القوّتين اللتين دونها، فلم تستخدم. واستعمالها في جانب الخير والنظام، فلم تستعمله، وهو الكمال.

قالت الصابئة: الروحانيات صورة مجردة عن المواد، وإن قُدِّرَ لها أشخاص تتعلق بها تصرُّفًا، وتدبيرًا، لا ممازجة ولا مخالطة، فأشخاصها نورانية أو هياكل، كما ذكرنا، والفرض أنها إذا كانت صورًا مجرّدة كانت موجودة بالفعل لا بالقوة: كاملةً لا ناقصة. والمتوسط يجب أن يكون كاملاً حتى يكمل غيره. وأما الموجودات البشرية فصور في مواد، وإن قدّر لها نفوس، فنفوسها إما مزاجية، وإما خارجة عن المزاج. والفرض أنها إذا كانت صُوَرًا في مواد، كانت موجوداتٍ بالقوة لا بالفعل. ناقصةً لا كاملةً. والمخرج من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمرًا بالفعل، ويجب أن يكون غير ذات ما يحتاج إلى الخروج. فإن ما بالقوة لا يخرج بذاته من القوة إلى الفعل بل بغيره. والروحانيات هي المحتاجُ إليها حتى تخرج الجسمانيات إلى الفعل، والمحتاج إليه كيف يساوي المحتاج؟

أجابت الحنفاء: هذا الحكم الذي ذكرتموه، وهو كونُ الروحانيات موجوداتٍ بالفعل، غَيْرُ مسلَّم على الإطلاق، لأن من الروحانيات ما يكون وجوده بالقوة، أو ما هو فيه بالقوة، ويحتاج إلى ما وجوده بالفعل، حتى يخرجَه من القوة إلى الفعل. فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم، والعقل له إعداد لكل شيء، وفيضٌ على كل شيء. وأحدهما بالقوة، والآخر بالفعل. وهذا لضرورة الترتيب في الموجودات

العلوية. فإن مَن لم يثبت الترتيب فيها لم تتمشَّ له قاعدة أصلاً. وإذا ثبت الترتيب فقد ثبت الكمالُ في جانب والنقصان في جانب. فليس كل روحاني كاملاً من كل وجه، ولا كل جسماني ناقصًا من كل وجه. فمن الجسمانيات أيضًا ما وجوده كاملاً بالفعل، وسائر النفوس أيضًا محتاجة إليه، وذلك أيضًا لضرورة الترتيب في الموجودات السفلية، وإن مَن لم يثبت الترتيب لم تستمر له قاعدة عقلية أصلاً. وإذا ثبت الترتيب فقد ثبت الكمالُ في جانب، والنقصان في جانب. فليس كل جسماني ناقصًا من كل وجه.

قالت: وإذا سلّمتم لنا أن هذا العالم الجسماني في مقابلة ذلك العالم الروحاني، وإنما يختلفان من حيث إن ما في هذا العالم من الأعيان فهو آثار ذلك العالم، وما في ذلك العالم من الصور فهو مثل هذا العالم، والعالمان متقابلان كالشخص والظلّ. وإذا أثبتم في ذلك العالم موجودًا بالفعل كاملاً تامًّا، حتى تصدر عنه سائر الموجودات: وجودًا، ووصولاً إلى الكمال. فيجب أن تثبتوا في هذا العالم أيضًا موجودًا بالفعل كاملاً تامًّا؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات: تعلّمًا ووصولاً إلى الكمال.

قالوا: وإنما طريقنا إلى التعصّب للرجال ونيابة الرُسل في الصورة البشرية، طريقكم إلى إثبات الأرباب عندكم، وهي الروحانيات السماوية، وذلك احتياج كل مربوب إلى ربٍّ يدبره، ثم احتياج الأرباب إلى ربّ الأرباب.

ومن العجب أن عند الصابئة أكثر الروحانيات قابلة منفعلة، وإنما الفاعل الكامل واحد، وعن هذا صار بعضهم إلى أن الملائكة إناث، وقد أخبر التنزيل عنهم بذلك ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: الآية 19].

وإذا كان الفاعل المطلق واحدًا، فما سواه قابل محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل فكذلك نقول في الموجودات السفلية: النفوس البشرية كلها قابلة للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل، فتحتاج إلى مخرج يخرج ما فيها بالقوة إلى الفعل، والمخرج هو النبي والرسول، وما هو مخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يجوز أن يكون أمرًا بالقوة مُحتاجًا. فإن ما لم يتحقّق بالفعل وجودًا، لا يخرج غيره من القوة إلى الفعل، فالبيض لا يخرج البيض من القوة إلى صورة الطير، بل الطير يخرج البيض.

وهذا الجواب يماثل الجواب الأول من وجه، وفيه فائدة أخرى من وجه آخر، وهي: أن عند الحنفاء المعقول لا يكون معقولاً حتى يثبت له مثال في المحسوس، وإلا كان متخيّلاً موهومًا، والمحسوس لا يكون محسوسًا حتى يثبت له مثال في المعقول وإلا كان سرابًا معدومًا، وإذا ثبتت هذه القاعدة، فمَن أثبت عالمًا روحانيًا، وأثبت فيه مدبرًا كاملاً من جنسه: وجوده بالفعل، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها في قدر الاستحقاق. فيلزمه ضرورة أن يثبت عالمًا جسمانيًا.

ويثبت فيه مدبرًا كاملاً من جنسه: وجوده بالفعل، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق، ويسمى المدبر في ذلك العالم «الروح الأول» على مذهب الصابئة. والمدبر في العالم «الرسول» على مذهب الحنفاء، ثم بين الرسول والروح مناسبة وملاقاة عقلية، فيكون الأول مصدرًا، والرسول مظهرًا، ويكون بين الرسول وسائر البشر مناسبة وملاقاة حسّيّة، فيكون الرسول مؤدّيًا، والبشر قابلاً.

قالت الصابئة: الجسمانيات مركّبة من مادة، وصورة، والمادة لها طبيعة عدمية، وإذا بحثنا عن أسباب الشر والفساد، والسّفه والجهل، لم نجد لها سببًا سوى المادة والعدم، وهما منبعا الشر.

والروحانيات غير مركبة من المادة والصورة، بل هي صور مجردة، والصورة لها طبيعة وجودية. وإذا بحثنا عن أسباب الخير، والصلاح، والحكمة، والعلم لم نجد لها سببًا سوى الصورة، وهي منبع الخير. فنقول: ما فيه أصل الخير، أو ما هو أصل الخير، كيف يماثل ما فيه أصل الشر؟!.

أجابت الحنفاء: بأن ما ذكرتم في المادة أنها سبب الشر فغير مسلم: فإن من المواد ما هو سبب الصور كلها عند قوم، وذلك هو الهيولى الأولى، والعنصر الأول. حتى صار كثير من قدماء الفلاسفة إلى أن وجودها قبل وجود العقل، ثم إن سلم فالمركب من المادة والصورة كالمركب من الوجوب والجواز عندكم. فإن الجواز له طبيعة عدمية، وما من وجود، سوى وجود الباري تعالى، إلا وجوده جائز بذاته، واجب بغيره. فيجب أن يلازمه أصل الشر.

قالوا: وإن سلم لكم أيضًا تلك المقدمة، فعندنا صور النفوس البشرية، وخصوصًا صورة النفوس النبوية، كانت موجودة قبل وجود المواد، وهي المبادىء الأولى، حتى صار كثير من الحكماء إلى إثبات أُناس سَرْمَدِيِّين، وهي الصور المجردة التي كانت مجردة قبل العقل كالظلال حول العرش ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزُّمَر: الآية 75]، وكانت هي أصل الخير ومبدأ الوجود. ولكن لمّا أُلبِسَت الصورة البشرية لباس المادة؛ تشبثت بالطبيعة، وصارت المادة شبكة لها، فساح عليها الواهبُ الأول، فبعث إليها واحدًا من عالمه، وألبسه لباس المادة ليخلص الصور عن الشبكة، لا ليكون هذا المتشبث بها، المنغمس فيها، المتوسّخ بأوضارها، المتدنِّس بآثارها. وإلى هذا المعنى أشار حُكماء: الهند رمزًا بالحمامة المُطَوَّقة، والحمامات الواقعة في الشبكة.

ثم قالوا: معاشر الصابئة! أبدًا تشنِّعون علينا بالمادة ولوازمها، وما لم نفصِّل القول فيها لم ننجُ من تشنيعكم.

فنقول: النفوس البشرية وخصوصًا النبوية من حيث إنها نفوس فهي مفارقة للمادة، مشاركة لتلك النفوس الروحانية: إما مشاركة في النوع بحيث يكون التمييز بالأعراض والأمور العرضية. وإما مشاركة في الجنس بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية، ثم زادت على تلك النفوس باقترانها بالجسد أو بالمادة. والجسد لم ينتقص منها، بل هي كملت هي لوازم الجسد، وكملت بها، حيث استفادت من الأمور الجسدانية ما تجسدت بها في ذلك العالم من العلوم الجزئية، والأعمال الخلقية، والروحانيات فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران. فكان الاقتران خيرًا لا شَرَّ فيه، وصلاحًا لا فساد معه، ونظامًا لا فسخ له، فكيف يلزمنا ما ذكرتموه؟

قالت الصابئة: الروحانيات: نورانية علوية لطيفة. والجسمانيات: ظلمانية، سفلية، كثيفة. فكيف يتساويان؟ والاعتبار في الشرف والفضيلة بذوات الأشياء وصفاتها، ومراكزها ومحالها. فعالم الروحانيات: العلو لغاية النور واللطافة. وعالم الجسمانيات: السفل لغاية الكثافة والظلمة والعالمان متقابلان. والكمال للعلوي لا للسفلي. والصفتان متقابلتان، والفضيلة للنور لا للظلمة.

أجابت الحنفاء: قالوا: لسنا نوافقكم أولاً على أن الروحانيات كلها نورانية، ولا نساعدكم ثانيًا أن الشرف للعلو، ولا نساهلكم أصلاً أن الاعتبار في الشرف بذوات الأشياء.

وعلينا بيان هذه المقدمات الثلاث، فإن فيها فوائد كثيرة.

أما الأولى؛ فقالوا: حكمتم على الروحانيات حكم التساوي، وما اعتبرتم فيها التضاد والترتيب وإذا كانت الموجودات كلها، روحانيّها وجسمانيها، على قضية التضاد والترتيب؛ فَلِمَ أغفلتم الحُكمَين هٰهنا؟ وذلك أن مَن قال: الروحاني هو ما ليس بجسماني؛ فقد أدخل جواهر الشياطين والأبالسة والأراكنة في جملة الروحانيات. وكذلك مَن أثبت الجن أثبتها روحانية لا جسمانية. ثم من الجن مَن هو مسلم، ومنها مَن هو ظالم. ومَن قال الروحاني هو المخلوق روحًا، فمن الأرواح ما هو خير، ومنها ما هو شرير. والأرواح الخبيثة أضداد الأرواح الطيبة، فلا بدّ إذن من إثبات تضادّ بين الجنسين، وتنافر بين الطرفين. فلم تسلَّمْ دعواكم أنها كلَّها نورانيةٌ.

بلى: وعندنا معاشر الحنفاء، الروحُ هو الحاصل بأمر الباريء تعالى الباقي على مقتضى أمره. فمَن كان لأمره تعالى أطْوَعَ، وبرسالات رُسُله أصدقَ: كانت الروحانيةُ فيه أكثرَ والروح عليه أغْلَبَ. ومَن كان لأمره تعالى أنْكَرَ، وبشرائعه أكْذَبَ: كانت الشيطنةُ عليه أغْلَب.

هذه قاعدتُنا في الروحانيات. فلا روحانيَّ أبلغ في الروحانيةِ من ذواتِ الأنبياء والرُسُل عليهم السلام.

وأما قولكم: إن الشرفَ للعلو، إن عنيتم به عُلُوَّ الجهة فلا شرفَ فيه. فكم من عالٍ جهةً: سافل رتبةً، وعِلْمًا، وذَاتًا، وطَبِيعَةً. وكم من سافل جهةً: عالٍ على الأشياء كلها رتبةً، وفضيلةً، وذاتًا، وطبيعةً.

وأما قولكم: إن الاعتبار في الشرف بذوات الأشياء وصِفاتها ومحالها ومراكزها؛ فليس بحق، وهو مذهب اللعين الأول حيث نظر إلى ذاته وذات آدم عليه السلام ففضل ذاتَه، إذ هي مخلوقةٌ من النار وهي علوية نورانية، على ذات آدم وهو مخلوق من الطين وهو سفلي ظلماني.

بل عندنا الاعتبار في الشرف بالأمر وقبوله. فمَن كان أقبل لأمره، وأطوع لحُكمه وأرضى بقدره، فهو أشرف. ومَن كان على خلاف ذلك فهو أبعد وأخسّ، وأخبث. فأمر الباريء تعالى هو الذي يعطي الروح ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:

الآية 85] وبالروح يحيا الإنسان الحياة الحقيقية. وبالحياة يستعد للعقل الغريزي. وبالعقل يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل. ومَن لم يقبل أمر الباريء تعالى فلا روح له، ولا حياة له، ولا عقل له، ولا فضيلة له، ولا شرف عنده.

قالت الصابئة: الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوّتي العلم والعمل.

أما العلم فلا ينكر إحاطتهم بمغيّبات الأمور عنّا، واطّلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا، ولأن علومهم كليّة، وعلوم الجسمانيات جزئية، وعلومهم فعلية، وعلوم الجسمانيات انفعالية، وعلومهم فطرية، وعلوم الجسمانيات كسبية. فمن هذه الوجوه تحقّق لها الشرف على الجسمانيات.

وأما العمل فلا ينكر أيضًا عكوفهم على العبادة، ودوامهم على الطاعة ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنبياء: الآية 20] لا يلحقهم كلال ولا سآمة، ولا يرهقهم ملال ولا ندامة فتحقّق لها الشرف أيضًا بهذا الطرف. وكان أمر الجسمانيات بالخلاف من ذلك.

أجابت الحنفاء عن هذا بجوابين:

أحدهُما: التسويةُ بين الطرفين، وإثبات زيادة في جانب الأنبياء عليهم السلام.

والثاني: بيان ثبوت الشرف في غير العلم والعمل.

أما الأول: فإنهم قالوا: علوم الأنبياء عليهم السلام كليَّة وجزئية، وفعلية وانفعالية وفطرية وكسبية. فمن حيث تلاحظ عقولهم عالم الغيب ـ منصرفة عن عالم الشهادة ـ تحصل لهم العلوم الكلية: فطرة ودفعة واحدة. ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة حصلت لهم العلوم الجزئية: اكتسابًا بالحواس على ترتيب وتدريج، فكما أن للإنسان علومًا نظرية هي المعقولات، وعلومًا حاصلة بالحواس على المحسوسات، فعالم المعقولات بالنسبة إلى الأنبياء كعالم المحسوسات بالنسبة إلى سائر الناس، فنظرياتنا فطرية لهم، ونظرياتهم لا تصل إليها قطّ، بل ومحسوساتنا مكتسبة لهم، ولنا بكواسب الجوارح: جوارح الحواس. فأمزجة الأنبياء عليهم السلام أمزجة نفسانية، ونفوسهم نفوس عقلية، وعقولهم عقول أمرية، ولو وقع حجابٌ في بعض الأوقات فذاك لموافقتنا ومشاركتنا كي تزكّى هذه العقول وتصفّى هذه الأذهان والنفوس، وإلا فدرجاتهم وراء ما يقدر.

وأما الثاني: فإنهم قالوا: من العجب أنهم لا يعجبون بهذه العلوم، بل ويُؤثِرون التسليم على البصيرة، والعجز على القدرة، والتبرُّؤ من الحول والقوة على الاستقلال، والفطرة على الاكتساب ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ﴾ [الأحقاف: الآية 9] على ﴿إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمٍ عِندِيٓۚ﴾ [القَصَص: الآية 78].

ويعلمون أن الملائكة والروحانيات بأسرها، وإن علمت إلى غاية قوة نظرها وإدراكها، ما أحاطت بما أحاط به علم الباريء تعالى، بل لكلٍّ منهم مطرح نظر، ومسرح فكر، ومجال عقل، ومنتهى أمل، ومطار وهم وخيال. وأنهم إلى الحدّ الذي انتهى نظرهم إليه مستبصرون ومن ذلك الحدّ إلى ما وراءه لا يتناهى، مسلمون مصدّقون. وإنما كمالهم في التسليم لما لا يعلمون، والتصديق لما يجهلون ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]. ليس كمال حالهم بل ﴿سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 32]، هو الكمال.

فمن أين لكم معاشر الصابئةِ أن الكمالَ والشرفَ في العلم والعمل لا في التسليم والتوكّل؟

وإذا كانت غاية العلوم هذه الدرجةَ فجعلت نهاية أقدام الملائكة والروحانيين بداية أقدام السالكين من الأنبياء والمرسلين ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: الآية 65].

فعالم الروحانيات بالنسبة إليهم شهادة، وبالنسبة إلينا غيبٌ. وعالم البشر الجسمانيات بالنسبة إلينا شهادة، وبالنسبة إليهم غيب، والله تعالى هو الذي ﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى﴾ [طه: الآية 7].

قالت الحنفاء: مَن علم أنه لا يعلم فقد أحاط بكل العلم. ومَن اعترفَ بالعجز عن أداء الشكر فقد أدّى كلَّ الشكر.

قالت الصابئة: الروحانيات لهم قوة تصريف الأجسام، وتقليب الأجرام. والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلالٌ ولُغُوبٌ فتَنْحَسِرُ. ولكن القوى الروحانيةَ بالخواص الجسمانية أشبهُ، وإنك لترى الخاصَّةَ اللطيفةَ من النباتِ في بدء نموّها تُفَتِّقُ الحجرَ وتَشُقُّ الصَّخْرَ. وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من القوى السماوية. ولو كانت هي قوى مزاجية لما بلغت إلى هذا المُنْتَهى. فالروحانياتُ هي التي تتصرف في الأجسام تقليبًا وتصريفًا، لا يثقلهم حَمل الثقيل،

ولا يستخفّهم تحريك الخفيف. فالرياح تهبّ بتحريكها، والسحابُ يعرض ويزول بتصريفها. وكذلك الزلازل في الجبال بسببٍ من جهتها. وكل هذه، وإن استندت إلى أسباب جزئية، فإنها في الآخرة تستند إلى أسباب من جهتها.

ومثل هذه القوة عديمُ الوجود في الجِسمانيات.

أجابت الحنفاء: وقالوا: منا يُقْتَبَسُ تفصيلُ القوى، وتجنيسها.

فإن القوى تنقسم إلى: قوًى معدنية، وقوًى نباتية، وقوًى حيوانية، وقوًى إنسانية، وقوى ملكية، وقوًى روحانية، وقوًى نبوية ربانية. والإنسان مجمع القوى بجملتها. والإنسانية النبوية تفضلها بقوى ربّانية، ومعانٍ إلٰهية.

فنذكر أولاً: وجه تركيب الإنسان، ووجه ترتيب القوى فيه. ثم نذكر تركيب البشرية النبوية، وترتيب القوى فيها، ثم نخاير بين الوضعين: الروحاني منهما، والجسماني، وإليك الاختيار.

أما شخص الإنسان فمركّب من الأركان الأربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار التي لها الطبائع الأربعة: اليبوسة، والرطوبة، والحرارة، والبرودة. ثم مركّب فيه نفوس ثلاثة، إحداها: نفس نباتية تنمو وتتغذى وتولد المثل. والثانية: نفس حيوانية تحس، وتتحرك بالإرادة. والثالثة: نفس إنسانية بها يميز ويفكّر، ويعبّر عمّا يفكر.

ووجود النفس الأولى من الأركان وطبائعها، وبقاؤها بها، واستمدادها منها. ووجود النفس الثانية من الأفلاك وحركاتها، وبقاؤها بها، واستمدادها منها. ووجود النفس الثالثة من العقول البحتة، والروحانيات الصِّرْفَة، وبقاؤها بها، واستمدادها منها. ثم إن النباتية تطلب الغذاء طبعًا، والحيوانية تطلب الغذاء حِسًّا، والإنسانية تطلب الغذاء اختيارًا وعقلاً. ولكل نفس منها محل. فمحل النباتية الكبدُ، ومنه مبدأ النمو والنشوء، وعن هذا جعل فيه عروق دقاق ينفذ فيها الغذاء إلى الأطراف.

ومحل الحيوانية: القلب، ومنه مبدأ تدبير الحِسّ والحركة، وعن هذا فتح منه عروق إلى الدماغ، فيصعد إلى الدماغ من حرارته ما يعدل تلك البرودة، وينزل منه من آثاره ما يدبر به الحركة. ومحل الإنسانية، تصريفًا وتدبيرًا: الدماغ، ومنه مبدأ الفكر، والتعبير عن الفكر. وعن هذا فتحت إليه أبواب الحواس مما يلي هذا العالم،

وفتحت إليه أبواب المشاعر مما يلي ذلك العالم. وهٰهنا ثلاثة أعضاء ممدات لا بدّ منها: المعدة التي تمدّ الكبد بالغذاء. والرئة التي تمدّ القلبَ بترويح الهواء. والعروق التي تمدّ الدماغ بالحرارة.

فإذن التركيب الإنساني أشرفُ التراكيب، فإن فيه جميع آثار العالم الجسماني والروحاني. وترتيب القوى فيه أكمل التراتيب، فهو مجمع آثار الكونين والعالمين. فكل ما هو في العالم منتشر ففيه مجتمع. وكل ما هو فيه من خواص الاجتماع، فليس للعالم ألبَتَّةَ، لأن للاجتماع والتركيب خاصيّة لا توجد في حال الافتراق والانحلال. واعتبر فيه حال السُّكَّرِ والخل، وحال السَّكَنْجَبِين، وكذلك الحكم في كل مزاج. هذا وجه تركيب البدن، وترتيب القوى الخاصة به.

وأما وجه اتصال النفس به، وترتيب القوى الخاصة بها مما يلي هذا العالم، ومما يلي ذلك العالم؛ فاعلم أن النفس الإنسانية جوهر هو أصل القوى المحرّكة، والمدركة، والحافظة للمزاج: تحرك الشخص بالإرادة، لا في جهات ميله الطبيعي، وتتصرف في أجزائه، ثم في جملته، وتحفظ مزاجه عن الانحلال، وتدرك بالمشاعر المركوزة فيه، وهي الحواس الخمس؛ فبالقوة الباصرة تدرك الألوان والأشكال، وبالقوة السامعة تدرك الأصوات والكلمات، وبالقوة الشامّة تدرك الروائح، وبالقوة الذائقة تدرك المطعومات، وبالقوة اللامسة تدرك الملموسات. وله فروع من قوى منبثّة في أعضاء البدن، حتى إذا أحسَّ بشيء من أعضائه أو تخيّل، أو توهّم، أو اشتهى، أو غضب، ألفى العلاقة التي بينه وبين تلك الفروع هيئة فيه حتى يفعل، وله إدراك وقوة تحريك.

أما الإدراك فهو أن يكون مثال حقيقة المدرك: متمثِّلاً مُرْتَسِمًا في ذات المدرك، غير مُبايِن له. ثم المثال قد يكون مثال صورة الشيء، وقد يكون مثال حقيقته. ومثال صورة الشيء هو ما يكون محسوسًا، فيرتسم في القوة الباصرة وقد غَشِيَتْهُ غَوَاشٍ غَرِيبَةٌ عن ماهيّته، لو أُزيلت عنه لم تؤثِّرْ في كُنْهِ ماهيّته، مثل: أين، وكيف، ووضع، وكم معينة، لو توهم بدلها غيرها لم يؤثّر في ماهية ذلك المُدْرَكِ، والحسّ ينالُه من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة، لا يجرّدها عنه، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسّه ومادته.

ثم الخيالُ الباطنُ، يتخيّله مع تلك العوارض التي لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرّده عن تلك العلائق الوضعية التي تعلق بها الحسُّ. فهو يتمثَّل صورة مع غيبوبة حاملها، وعنده مثال العوارض، لا نفس العوارض. ثم الفكر العقلي يجرّده عن تلك العوارض، فيعرض ماهيته وحقيقته على العقل، فيرتسم فيه مثال حقيقته حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً. وأما ما هو بريء في ذاته عن الشوائب المادية، منزّه عن العوارض الغريبة، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل فيه فيعقله ما من شأنه أن يعقله. فلا مثال له يتمثَّل في العقل، ولا ماهية له فيجرّد له، ولا وصول إليه بالإحاطة والفكرة، إلا أن البرهان يدلّنا عليه، ويرشدنا إليه.

وكثيرًا ما يلاحظ العقل الإنساني عالم العَقْلِ الفَعَّال فيرتسم فيه من الصورة المجردة المعقولة ارتسامًا بريئًا عن العلائق المادية والعوارض الغريبة، فيبتدر الخيال إلى تمثّله، فيمثّله في صورة خيالية مما يناسب عالم الحسّ، فينحدر إلى الحس المشترك ذلك المثال، فيبصره كأنه يراه معاينًا مشاهدًا يناجيه ويشاهده حتى كأن العقل عمل بالمعقول عملاً جعله محسوسًا، وذلك إنما يكون عند اشتغال الحواس كلها عن أشغالها، وسكون المشاعر عن حركاتها في النوم لجماعة. وفي اليقظة للأبرار.

يا عجبًا كل العجب من تركيب هذا النمط!! ومن أين لغيره مثله؟؟

ونعود إلى ترتيب القوى وتعيين محالها.

أما القوى المتعلقة بالبدن التي ذكرناها آلات ومشاعر للجوهر الإنساني.

فالأول منها: الحسّ المشترك المعروف (بنطاسيا) الذي هو مجمع الحواس، ومورد المحسوسات، وآلتها الروح المصبوب في مبادىء عصب الحسّ، لا سيما في مقدّم الدماغ.

والثانية: الخيالُ والمصوّرة، وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدّم من الدماغ، لا سيما في الجانب الآخر.

والثالثة: الوَهْمُ الذي هو لكثير من الحيوان وهو ما به تدرك الشاة معنًى في الذئب فتنفر منه، وبه تدرك معنى في النوع فتنفر إليه وتزدوج به. وآلته الدماغ كله، لكن الأخص منه به هو التجويف الأوسط.

والرابعة: المفكرة، وهي قوة لها أن تُرَكِّب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحسّ المشترك، والمعاني الوهمية المدركة بالوهم. فتارة تجمع، وتارة تفصل، وتارة تلاحظ العقل فتعرض عليه، وتارة تلاحظ الحسّ فتأخذ منه، وسلطانها في الجزء الأول من الدماغ، وكأنها قوة ما للوهم، وتتوسط بين الوهم والعقل.

والخامسة: القوةُ الحافظةُ، وهي التي كالخزانة لهذه المدركات الحسّيّة والوهمية والخيالية دون العقلية الصرفة. فإن المعقول البحت لا يرتسم في جسم، ولا في قوة جسم، والحافِظَة قوة في جسم، وآلتها الروح المصبوب في أول البطن المؤخّر من الدماغ.

وأما المعقول الصرف المبرّأ عن الشوائب المادية، فلا يحلّ قوة جسمانية وآلة جسدانية، حتى يُقال ينقسم بانقسامها، ويتحقَّق لها وضع ومثال. ولهذا لم تكن القوة الحافظة خزانة لها، بل المصدر الأول الذي أفاض عليها تلك الصورة صار خازنًا لها.

فحيثما طالعته النفس الإنسانية بقوتها العقلية المناسبة لواهِب الصور نوعًا من المناسبة فاضت منه عليها تلك الصور المستحفظة له حتى كأنه ذكرها بعدما نسيت، ووجدها بعدما ضلّت عنه.

وغريزة النفس الصافية تنزع إلى جانب القدس في تذكار الأمور الغائبة عن حضرة العقل نزاعًا طبيعيًّا، فتستحضر ما غاب عنها، ولهذا السر أخبر الكتاب الإلهي: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: الآية 24] حتى صار كثير من الحكماء إلى أن العلوم كلها تَذْكَار، وذلك أن النفوس كانت في البدء الأول في عالم الذِّكر، ثم هبطت إلى عالم النِّسْيَان، فاحتاجت إلى مذكِّرات لما قد نسيت، مُعيدات إلى ما كانت قد ابتدأت ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الذّاريَات: الآية 55]، ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: الآية 5].

ثم للنفس الإنسانية قوى عقلية لا جسمانية، وكمالات نفسانية روحانية لا جسدانية فمَن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوى التي تختصّ باسم العقل العملي، وذلك أن تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل ولا يفعل، ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، وإنما يخرج من القوة إلى الفعل بمخرج غير ذاتها لا محالة، فيجب أن يكون لها قوة استعدادية تسمى عقلاً

هيولانيًا، حتى يقبل من غيرها ما به يخرجها من الاستعداد إلى الكمال. فأول خروج لها إلى الفعل حصول قوة أخرى من واهب الصور يحصل لها عند استحضارها المعقولات الأول. فيتهيأ بها لاكتساب الثواني: إما بالفكر، وإما بالحسّ. فيتدرّج قليلاً قليلاً إلى أن يحصل لها ما قدّر من المعقولات، ولكل نفس استعداد إلى حدّ ما لا يتعدَّاه، ولكل عقل حدٌّ ما لا يتخطّاه، فيبلغ إلى كماله المقدَّر له، ويقتصر على قوته المركوزة فيه، ولا يتبين هٰهنا وجودُ التضاد بين النفوس والعقول، ووجوب الترتيب فيها.

وإنما يعرف مقادير العقول ومراتب النفوس: الأنبياء والمرسلون الذي اطَّلَعُوا على الموجودات كلها: روحانياتها وجسمانياتها، معقولاتها ومحسوساتها، كليّاتها وجزئيّاتها، علويّاتها وسفليّاتها. فعرفوا مقاديرها، وعيَّنوا موازينها ومعاييرها.

وكلّ ما ذكرناه من القوى الإنسانية فهي حاصلة لهم، مركّبة فيهم، منصرفة كلها عن جانب الغرور إلى جانب القدس، مستديمة الشروق بنور الحق فيها، حتى كأن كل قوة من القوى الجسدانية والنفسانية مَلَكٌ روحاني موكَّل يحفظ ما وُجِّهَ إليه، واستتمام ما رشح له. بل ومجموع جسده ونفسه: مجمع آثار العالمين من الروحانيات والجسمانيات. وزيادة أمرين، أحدهما: ما حصل له من فائدة التركيب والترتيب كما بيّنا من مثال السُكّر والخلّ. والثاني: ما أشرق عليه من الأنوار القدسية: وحيًا، وإلهامًا، ومُناجاةً، وإكرامًا.

فأين للروحاني هذه الدرجةُ الرفيعةُ، والمقامُ المحمودُ، والكمالُ الموجودُ؟

بل ومن أين للروحانيات كلها هذا التركيبُ الذي خُصَّ نَوْعُ الإنسان به؟

وما تعلقوا به من القوة البالغة على تحريك الأجسام، وتصريف الأجرام، فليس يقتضي شرفًا، فإن ما يثبت لشيء ويثبت لضدّه مثله لم يتضمن شرفًا، ومن المعلوم أن الجنّ والشياطين قد ثبت لهم من القوة البالغة والقدرة الشاملة ما يعجز كثير من الموجودات عن ذلك، وليس ذلك مما يوجب شرفًا وكمالاً، وإنما الشرف في استعمال كل قوة فيما خلقت له، وأمرت به، وقدرت عليه.

قالت الصابئة: الروحانيات لها اختياراتٌ صادرة من الأمر، متوجّهة إلى الخير، مقصورة على نظام العالم، وقوام الكل. لا يشوبها ألبتَّة شائبة الشرّ، وشائبة الفساد،

بخلاف اختيار البشر فإنه متردِّد بين طرفي الخير والشرّ لولا رحمةُ الله في حق البعض، وإلا فوضع اختيارهم كان ينزع إلى جانب الشّرّ والفساد، إذ كانت الشهوة والغضب المركوزتان فيهم يجرّانهم إلى جانبهما، وأما الروحانيات فلا ينازع اختيارهم إلا التوجّه إلى وجه الله تعالى، وطلب رضاه، وامتثال أمره. فلا جرم كل اختيار هذا حاله لا يتعذّر عليه ما يختاره، فكما أراد واختار، وجد المراد وحصل المختار. وكل اختيار ذلك حاله تعذّر عليه ما يختاره، فلا يوجد المرادُ، ولا يحصل المختار.

أجابت الحنفاء بجوابين:

أحدهما: نيابة عن جنس البشر. والثاني: نيابة عن الأنبياء عليهم السلام.

أما الأول فنقول: اختيار الروحانيات إذا كان مقصورًا على أحد الطرفين، محصورًا: كان في وضعه مجبورًا، ولا شرف في الجبر. واختيار البشر تردد بين طرفي الخير والشر. فمن جانب يرى آيات الرحمٰن، ومن طرف يسمع وساوس الشيطان. فتميل به دعوة الحق تارة إلى امتثال، وتميل به طورًا داعيةُ الشهوة إلى اتِّباع الهوى. فإذا أقرّ طوعًا وطبعًا بوحدانية الله تعالى، واختار من غير جَبر وإكراهٍ طاعته وصيَّر اختياره المتردّد بين الطرفين مجبورًا تحت أمره تعالى باختيار من جهته من غير إجبار: صار هذا الاختيار أفضل وأشْرَفَ من الاختيار المجبور فطرةً. كالمُكْرَهِ فعله: كسبًا، الممنوع عمّا لا يجب جبرًا، ومَن لا شهوة له فلا يميل إلى المشتهى، كيف يمدح عليه؟ وإنما المدح كل المدح لمَن زيّن له المشتهى فنهى النفس عن الهوى. فتبيَّن أن اختيار البشر أفضلُ من اختيار الروحانيات.

وأما الثاني: فنقول: إن اختيار الأنبياء ـ عليهم السلام ـ مع أنه ليس من جنس اختيار البشر من وجه، فهو متوجّه إلى الخير، مقصور على الصلاح به نظام العالم وقوام الكلّ. صادر عن الأمر، صائر إلى الأمر، لا يُطاق إلى اختيارهم ميل إلى الفساد، بل ودرجتُهم فوق ما يبتدر إلى الأوهام. فإن العاليَ لا يريد أمرًا لأجل السافل، من حيث هو سافل، بل إنما يختار ما يختار لنظام كلّي، وأمْرٍ أعلى من الجُزئي. ثم يتضمن ذلك حصول نظام في الجزئي تبعًا لا مقصودًا. وهذا الاختيار والإرادة على جهة سُنّة الله تعالى في اختياره ومشيئته للكائنات، لأن مشيئَتَهُ تعالى كليّة متعلقة بنظام الكل، غير معللة بعلّة، حتى لا يقال إنما اختار هذا الكذا، وإنما فعل

هذا لكذا. فلكل شي علّة، ولا علة لصنعه تعالى، بل لا يريد إلا كما علم. وذلك أيضًا ليس بتعليل، لكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشيء لعلّة دونها، وإلا لكان ذلك الشيء حاملاً له على ما يريد. وخالق العِلل والمعلولات لا يكون محمولاً على شيء. فاختياره لا يكون معلّلاً بشيء. واختياره الرسول المبعوث من جهته ينوب عن اختياره، كما أن أمره ينوب عن أمره، فيَسْلُك سُبُلَ رَبِّهِ ذُللاً. ثم يخرج من قضية اختياره نظام حال وقوام أمر مختلف ألوانه، فيه شفاء للناس فمن أين للروحانيات هذه المنزلة؟ وكيف يصلون إلى هذه الدرجة؟

كيف، وكل ما يذكرونه فموهوم، وكل ما يذكره النبيُّ فمحقَّق مُشَاهَدةً وعِيَانًا. بل وكل ما يُحكَى عن الروحانيات من كمال عملهم وقدرتهم ونفوذ اختيارهم واستطاعتهم، فإنما أخْبَرَنا بذلك الأنبياءُ والمرسلون عليهم السلام. وإلا فأيّ دليل أرْشَدَنَا إلى ذلك ونحن لم نُشَاهِدْهُم، ولم نَسْتَدِلَّ بفعل من أفعالهم على صفاتهم وأحوالهم.

قالت الصابئة: الروحانيون متخصِّصون بالهياكل العلوية مثل زُحَل، والمشتري، والمرّيخ، والشمس، والزُّهرة، وعُطارد، والقمر. وهذه السيارات كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها. وكل ما يحدث من الموجودات، ويعرض من الحوادث؛ فكلها مسبَّبات هذه الأسباب. وآثار هذه العلويات. فيفيض على هذه العلويات من الروحانيات تصريفات وتحريكات إلى جهة الخير والنظام، ويحصل من حركاتها واتصالاتها تركيبات وتأليفات في هذا العالم، ويحدث في المركبات أحوال ومناسبات. فهم الأسباب الأول، والكل مسبَّباتُها، والمُسَبَّبُ لا يساوي السبب. والجسمانيون مُتَشَخِّصُون بالأشخاص السفلية والمتشخِّص كيف يماثل غير المتشخِّص؟!.

وإنما يجب على الأشخاص في أفعالهم وحركاتهم اقتفاء آثار الروحانيات في أفعالها وحركاتها حتى يراعى أحوال الهياكل، وحركات أفلاكها زمانًا ومكانًا، وجوهرًا وهيئة، ولباسًا، وبخورًا، وتعريمًا، وتنجيمًا، ودعاءً، وحاجة خاصة بكل هيكل. فيكون تقرّبًا إلى الهيكل. تقرّبًا إلى الروحاني الخاصّ به. فيكون تقرّبًا إلى ربّ الأرباب، ومسبِّب الأسباب حتى يقضي حاجته ويتمّ مسألته.

وسيأتي تفصيل ما أجملوه من أمر الهياكل عند ذكر أصحابها إن شاء الله تعالى.

أجابت الحنفاء بأن قالوا: الآن ما نزلتم عن نيابة الروحانيات الصِّرفةِ إلى نيابة هياكلها، وتركتم مذهبَ الصَّبْوَةِ الصِّرْفَة. فإن الهياكلَ أشخاصُ الرّوحانِيِّين. والأشخاص هياكل الربانيين غير أنكم أثْبَتُّم لكل روحانيٍّ هيكلاً خاصًّا، له فعلٌ خاص لا يشاركه فيه غَيْرُه.

ونحن نُثْبِتُ أشخاصًا رُسُلاً كرامًا، تقع أوضاعهم وأشخاصهم في مقابلة كل الكون: الروحانيُّ منهم في مقابلة الرُّوحانِيِّ منها. والأشخاصُ منهم في مُقابلةِ الهياكل منها. وحركاتُهم في مقابَلَة حركات جميع الكواكبِ والأفلاكِ، وشرائِعُهم مراعاةُ حركاتٍ اسْتَنَدَتْ إلى تأييد إلٰهي، ووحي سماوي، موزونةٌ بميزان العدل، مقدَّرةٌ على مقادير الكتاب الأول ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: الآية 25] ليست مستخرجةً بالآراء المُظْلِمَةِ، ولا مُسْتَنْبَطَةً بالظنون الكاذبة، إن طابَقَتْهَا على المعقولات تَطَابَقَتَا، وإن وافَقَتْهَا بالمحسوسات تَوَافَقَتا.

كيف ونحن ندَّعي أن الدِّين الإلٰهي هو الموجودُ الأول. والكائناتُ تقَدَّرَتْ عليه، وأن المناهج التَّقْدِيرِيَّةَ هي الأقدمُ. ثم المسالكُ الخُلُقِيَّةُ والسُّنَنُ الطَّبِيعِيَّةُ تَوَجَّهَتْ إلينا. ولله تعالى سُنَّتَانِ في خلقه، وأمره. والسُّنَّة الأمرية أقدمُ وأسبقُ من السنة الخَلْقِيَّة. وقد أطلع خواصَّ عباده من البشر على السُّنَّتَيْن: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فَاطِر: الآية 43] هذا من جه الخَلْقِ: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [فاطر: الآية 43] هذا من جهة الأمر.

فالأنبياءُ ـ عليهم السلام ـ متوسِّطون في تقدير سُنَّة الأمر. والملائكةُ متوسِّطون في تقدير سُنَّة الخَلْقِ. والأمر أشرفُ من الخلق. فمتوسط الأمرِ أشرفُ من متوسط الخَلْقِ، فالأنبياء ـ عليهم السلام ـ أفضلُ من الملائكة.

وهذا عجبٌ حيث صارت الروحانياتُ الأمرية متوسطاتٌ في الخَلْقِ. وصارت الأشخاصُ الخَلْقِية متوسطين في الأمر، لِيُعْلَمَ أن الشرفَ والكمالَ في التَّركيب، لا في البساطة، واليد للجسماني لا للروحاني. والتوجُّهُ إلى التراب أولى من التوجّه إلى السماء. والسجود لآدم عليه السلام أفضلُ من التَّسبيح والتَّحميد والتقديس.

وليعلم أن الكمالَ في إثبات الرجالِ، لا في تعيين الهياكل والظِّلال، وأنهم هم الآخِرون وُجُودًا، السابقون فضلاً. وأن آخر العمل أولُ الفكرة، وأن الفِطرة لمَن له

الحُجَّةُ. وأن المخلوق بيديه لا يكون كالمكون بحرفيه، قال عزَّ وجلَّ: «فوعزَّتي وجلالي لا أجعل من خلقته بيدي كمن قلت له كن فكان».

قالت الصابئة: الرُّوحانيات مبادىءُ الموجوداتِ، وعالَمُها مَعَادُ الأرْواح. والمبادي: أشرفُ ذاتًا وَأَسْبَقُ وُجُودًا وأعلى رتبة ودرجة من سائر الموجودات التي حَصَلَتْ بتوسّطها. وكذلك عالَمها عالم المعاد، والمعاد كمال، فعالمها عالم الكمال.

فالمبدأ منها، والمَعَاد إليها، والمصدر عنها، والمرجع إليها بخلاف الجسمانيات. وأيضًا فإنَّ الأَرْوَاحَ نَزَلَتْ من عالمِها حتى اتَّصَلَتْ بالأبدان، فَتَوَسَّخَتْ بأوضار الأجسام. ثم تطهَّرت عنها بالأخلاق الزكية، والأعمال المرضية، حتى انفصلت عنها، فَصَعِدَت إلى عالمها الأول. والنزولُ هو النشأةُ الأولى. والصعودُ هو النشأة الأخرى. فعرف أنهم أصحابُ الكمال، لا أشخاصُ الرجال.

أجاب الحنفاء: قالوا: من أين تسلَّمْتُم هذا التسليم: أن المبادىءَ هي الروحانيات؟ وأيُّ بُرهان أَقَمْتُم؟ وقد نُقِلَ عن كثير من قدماء الحكماءِ أن المَبادِىءَ هي الجِسمانيات على اختلاف منهم في الأول. منها أنه نار، أو هواء، أو ماء، أو أرض؟ واختلاف آخر: أنه مركب أو بسيط. واختلاف آخر: أنه إنسان أو غيره؟ حتى صارت جماعة إلى إثبات أُناس سَرْمَدِيِّينَ .(= أي دائمين خالدين).

ثم إن منهم مَن يقول: إنهم كانوا كالظِّلال حول العرش. ومنهم مَن يقول: إن الآخر وجودًا من حيث الشخص في هذا العالم: هو الأولُ وجودًا من حيث الروحُ في ذلك العالم. وعليه خرج: أول الموجوداتِ نورُ محمَّد عليه السلام. فإذا كان شخصُه هو الآخرَ من جملةِ الأشخاص النبويَّة؛ فروحُه هو الأول من جملة الأرواح الربّانية، وإنما حَضَرَ هذا العالَم لِيُخَلِّصَ الأرواحَ المدَنَّسَةَ بالأوضار الطبيعية فيعيدها إلى مَبْدَئِها. وإذا كان هو المبدأ فهو المَعَادُ أيضًا. فهو النِّعمة والنَّعيم، وهو الرحمةُ والرحيمُ.

قالوا: ونحن إذا أثْبَتْنَا أن الكمال في التركيب لا في البساطة والتحليل، فيجب أن يكون المعاد بالأشخاص والأجساد، لا بالنفوس والأرواح. والمعاد كمال، لا محالة، غير أن الفرق بين المَبْدَأ والمعاد هو أن الأرواح في المبدأ مستورة بالأجساد.

وأحكام الأجساد غالبة، وأحوالها ظاهرة للحسّ، والأجساد في المَعاد مغمورةٌ بالأرواح. وأحكام النفوس غالبةٌ. وأحوالها ظاهرة للعقل. وإلا فلو كانت الأجساد تبطل رأسًا وتضمحل أصلاً، وتعود الأرواح إلى مبدئها الأول، ما كان للاتصال بالأبدان، والعمل بالمشاركة فائدةٌ. ولبطل تقدير الثواب والعقاب على فعل العباد. ومن الدليل القاطِع أن النفوس الإنسانية في حال اتصالها بالبدن اكتسبت أخلاقًا نفسانية صارت هيئات متمكّنة فيها تمكُّنَ المَلَكات، حتى قيل: إنها نَزَلَتْ منزلة الفصول اللازمة التي تَمَيَّزَتْ عن غيرها، ولولاها لبطل التمييزُ. وتلك الهَيْئَاتُ إنما حصلت بمشاركات من القوى الجسمانية، بحيث لن يتصوَّر وجودها إلا مع تلك المشاركة، وتلك القُوَى لن تتصور إلا في أجسامٍ مِزَاجِيَّةٍ. فإذا كانت النفوس لن تُتَصَوَّرَ إلا معها وهي المعيَّة المخصَّصة، وتلك لن تُتَصَوَّر إلا مع الأجسام، فلا بدَّ من حَشْرِ الأجسام، والمعادِ بالأجسام.

قالت الصابئة: طريقنا في التوسّل إلى حضرة القُدُسِ ظاهر، وشَرْعُنا معقول. فإن قُدَمَاءنا من الزمان الأول لما أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصًا في مُقابلة الهياكِلِ العُلْوية على نِسَبٍ وإضافاتٍ رَعَوْا فِيها جَوْهَرًا وصُورَةً. وعلى أوقات وأحوال وهيئاتٍ أَوْجَبُوا على مَن يَتَقَرَّبُ بها إلى ما يقابِلها من العُلْويات: تختُّمًا ولباسًا، وتبخّرًا ودعاء وتعزيمًا، فتقرّبوا إلى الروحانياتِ، فَتَقَرَّبُوا إلى ربّ الأرباب، ومسَبِّبِ الأسباب. وهو طريقٌ مُتَّبَعٌ، وشَرْعٌ مُمَهَّدٌ، لا يَخْتَلِفُ بالأمصار والمدن، ولا يَنْتَسِخُ بالأدوار والأكوار. ونحن تَلَقَّيْنَا مَبْدَأَهُ من عاذِيمون وهِرْمِس العَظِيمَيْن فعكفنا على ذلك دائمين.

وأنتم معاشرَ الحنفاء تَعَصَّبْتُم للرجال، وقُلْتُم بأن الوحيَ والرسالةَ ينَزَّلُ عليهم من عند الله تعالى بواسطةٍ أو بغير واسطة، فما الوحيُ أولاً؟ وهل يجوزُ أن يُكَلِّمَ الله بَشَرًا؟ وهل يكونُ كلامُه من جنس كلامنا؟ وكيف ملك من السماء وليس بجسماني؟ أبصُورَته؟ أم بصُورة البشر؟ وما معنى تصوُّره بصورة الغَير؟ أفَيَخْلَعُ صُورَتَهُ ويَلبَسُ لباسًا آخر؟ أم يتبدّل وضعُه وحقيقتُه؟ ثم ما البرهانُ أوّلاً على جواز انْبِعَاثِ الرُّسُلِ في صُورة البشر؟ وما دليل كل مُدَّعٍ منهم؟ أفنأخذ بِمُجَرَّدِ دَعْواه؟ أم لا بدّ من دليلٍ خارقٍ للعادة؟ وإن أظهر ذلك، أفهو من خواصّ النُّفُوسِ؟ أو من خواصّ الأجسام؟ أم من فعل الباريء تعالى؟ ثم ما الكتابُ الذي جاء به؟ أفهو كلام الباريء تعالى؟ وكيف

يتصوّر في حقه كلام؟ أم هو كلام الرُّوحَانِيّ ثم هذه الحدودُ والأحكامُ أكثرها غير معقولةٍ، فكيف يسمح عقلُ الإنسان بقبول أمرٍ لا يعقِله؟ وكيف تُطَاوِعُه نَفْسُه بتقليد شخصٍ هو مِثْلُه؟ أبأن يريد أن يتفضّل عليه؟ ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: الآية 24].

أجابت الحنفاء: بأن المتكلمين منّا يَكْفُونَنَا جوابَ هذا الفصلِ بطريقين: أحدُهما: الإلزامُ، تعرّضًا لإبطال مذهبكم. والثاني: الحُجَّةُ، تعرّضًا لإثْبَاتِ مَذْهَبِنَا.

أما الإلزامُ فقالوا: إنكم نَاقَضْتُم مَذْهَبَكُم حيث قلتم بتوسّط عَاذِيمون وهرمس. وأخذتم طريقتكم منها. ومن أثبتَ المُتَوَسِّطَ في إنكار المتوسِّطِ فقد ناقض كلامَه، وتخلَّف مَرامُه.

وزادوا هذا تقريرًا بأنكم معاشرَ الصابئةِ أيضًا متوسّطون، يحتاج إليكم في التِزَامِ مَذْهَبِكُم، إذ من المعلوم أن كلَّ مَنْ دَبَّ ودَرَجَ منكم ليس يَعْرِفُ طريقَتَكم، ولا يقف عن صنعتكم من علم وعمل. أما العلمُ فالإحاطةُ بحركات الكواكب والأفلاك، وكيفيةِ تصرُّف الروحانيات فيها. وأما العملُ فصَنْعَةُ الأشخاص في مقابلة الهياكل على النِّسَب، بل قومٌ مخصوصون أو واحد في كل زمان يُحِيطُ بِذلك علمًا، ويَتَيَسَّرُ له عملاً. فقد أثْبَتُّم مُتَوَسِّطًا عالمًا من جنس البشر، وقد ناقض آخرُ كلامِكم أوّلَهُ.

وزادوا هذا تقريرًا آخر بإلْزَامِ الشِّرك عليهم. إما الشركُ في أفعال البارىء تعالى، وإما الشركُ في أوامره.

أما الشركُ في الأفعال فهو إثباتُ تأثيراتِ الهياكِلِ والأفلاكِ. فإن عندهم الإبداعَ الخاصَّ بالرّبّ تعالى هو اختراعُ الروحانيات، ثم تفويضُ أمور العالم العُلْوِيِّ إليها، والفعل الخاصُّ بالروحانياتِ هو تَحْرِيكُ الهَياكل. ثم تفويضُ أمور العالم السُّفْلِيِّ إليها؛ كمن يَبْنِي معمله، ويَنْصِبُ أركانًا للعمل من: الفاعل، والمادة، والآلة، والصورة. ويفوِّض العمل إلى التلامذة. فهؤلاء اعتقدوا أن الروحانياتِ آلِهةٌ، والهياكل أربابٌ، والأصنام في مقابلة الهياكل باتخاذ وتصنّع من كسبهم وفعلهم. فألزم أصحابُ الأصنام: أنكم تكلّفتم كلَّ التكلّف حتى توقعوا حَجَرًا جمادًا في مُقابلةِ هيكل. وما بلغتْ صَنْعَتِكم إلى إحداث: حياةٍ فيه، وسَمْعٍ، وبصرٍ، ونُطْقٍ، وكلام ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا

تَعۡقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: الآيتان 66، 67]. أولَيْسَتْ أوضاعُكم الفِطْرِيَّةُ، وأشخاصُكم الخَلْقِيةُ أفضل منها وَأشْرَفَ؟ أوليست النِّسَبُ والإضافاتُ النجوميةُ المَرْعِيَّة في خِلْقَتِكم أشْرَفَ وأكْمَلَ مما رَاعيتُموهَا في صَنْعَتِكُمْ؟ ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: الآيتان 95، 96] أوَلَسْتُمْ تحتاجون إلى المتوسِّطِ المَعْمُولِ لقضاء حاجة؟ إما جَلْبِ نفع، أو دَفْع ضُرٍّ؟ فهذا العاملُ الصانعُ أقدرُ إذ فيه من القوة العلميةِ والعمليةِ ما يَسْتَعْمِلُ به الهياكلُ العُلْويةُ، ويَسْتَخْدِمُ الأشخاصَ الروحانيةَ، فهلّا ادَّعَى لنفسه ما يثبت بفعله في جَماد؟؟

ولهذا الإلزامُ تفطَّن اللعينُ فرعونُ حيث ادَّعى الإلٰهيَّةَ والرُّبُوبيةِ لِنفسِهِ، وكان في الأصل على مذهب الصابئة فصبا عن ذلك إلى نفسه فقال ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النَّازعَات: الآية 24]، ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ [القَصَص: الآية 38] إذ رأى في نفسه قوةَ الاستعمال والاستخدام، واستظهر بوزيره: «هامان» وكان صاحب الصنعة فقال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: الآيتان 36، 37] وكان يريد أن يبني صرحًا مثل الرَّصْد فيبلغ به إلى حركاتِ الأفلاك والكواكب، وكيفية تركيبها وهيئاتها، وكمية أدوارها وأكوارها. فلربما يطّلع على سر التقدير في الصَّنْعة، ومآل الأمر في الخِلْقة والفِطرة، ومن أين له هذه القوةُ والبصيرةُ؟ ولكن اعتزاز بنوع فِطْنةٍ وكِياسة في جِبلَّتِهِ، واغترار بضرب إهمال في مُهْلَته. فما تمّت لهم الصَّنْعة حتى ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نُوح: الآية 25].

* * *

فحدَّث بعده السامريُّ وقد نسَج على مِنواله في الصَّنعة حتى أخذ قبضةً من أثر الروحانيِّ وأراد أن يَرْقِيَ الشخصَ الجماديَّ عن درجته إلى درجة الحيوانيّ ﴿فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ﴾ [طٰه: الآية 88]، وما أمْكَنَهُ أن يُحْدِثَ فيه ما هو أخصُّ أوصافِ المتوسِّطِ من الكلام والهِدَايةِ: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ﴾ [الأعراف: الآية 148]، فانْحَسَرَ في الطَّريقِ حَتَّى كان من الأَمْرِ ما كان، وقيل: ﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفًا﴾ [طٰه: الآية 97].

ويا عَجَبًا من هذا السير!.

حيث أُغْرِقَ فرعونُ فأُدخِل النارَ مُكَافَأَةً على دعوة الإلـٰهيَّةِ لِنفْسِهِ، وأُحْرِقَ العِجْلُ، ثم نُسِفَ في اليم مكافأةً في إثبات الإلـٰهيّة له، وما كان للنار والماء على الحنفاءِ يدُ الاسْتِيلاء ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: الآية 69]، ﴿فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ﴾ [القصص: الآية 7].

هذه مراتبُ الشرك في الفعل والخَلْقِ.

ويشبه أن يكون دعوى اللعِينَيْنِ: نمرود، وفرعون أنهما إلـٰهان أرضيان كالآلـٰهة السماوية الروحانية: دعوة الإلـٰهية من حيث الأمرُ، لا من حيث الفعل والخلق. وإلا ففي زمان كل واحد منهما مَن هو أكبرُ منه سنًّا، وأقدمُ في الوجود عليه، فلما ظهر من دعواهما أن الأمر كلَّه لهما، فقد ادَّعيا الإلـٰهية لنفسيهما.

وهذا هو الشركُ الذي ألزمه المتكلِّمُ على الصابىء. فإنه لمَّا ادَّعى أنه أثبتَ في الأشخاص ما يقضي به حاجة الخلق، فقد عاد بالتقدير إلى صَنعته، ووقف بالتدبير إلى معاملته. فكان الأمر بأن هذا الفعل واجب الإقدام عليه. وهذا واجبُ الإحجام عنه، أمرًا في مقابلة الباريء تعالى. والمتوسطُ فيه متوسطُ الأمر، وكان شركًا إذ لم يُنْزِل اللهُ به سلطانًا، ولا أقام عليه حُجَّةً وبرهانًا.

كيف وما يُتَمَسَّكُ به من الأحكام مرتبةٌ على هيئات فلكية لم تبلغ قوةُ البشر قطُّ إلى مُرَاعاتِها، ولا يشك أن الفلك كلّه يتغيّر لحظةً فلحظة يتغيَّر جزء من أجزائه تغيرَ الوضْع والهَيْئَةِ، بحيثُ لم يكن على تلك الهيئة فيما سبق، ولا يرجع إلى الحالة في ما يستقبل. ومتى يقف الحاكمُ على تغيّرات الأوضاعِ حتى تكونَ صنعته في الأشخاص والأصنام مستقيمة؟ وإذا لم تستقم الصَّنْعَةُ فكيف تكون الحاجةُ مَقْضِيَّةً؟ ومَن رفع الحاجة إلى مَن لا تُرْفَعُ الحوائجُ إليه فقد أشْرَكَ كلَّ الشِّرْك.

* * *

وأما الطريق الثاني: فإقامةُ الحجَّةِ على إثباتِ المذهب. ولمتكلِّمي الحنفاءِ فيه مَسلكان: أحدُهما: أن يسلك الطريقُ نزولاً من أمر الباريء تعالى إلى سَدِّ حاجات الخَلْقِ. والثاني: أن يسلك الطريقُ صُعودًا من حاجاتِ الخلقِ إلى إثبات أمر الباريء تعالى، ثم تُخَرَّجُ الإشكالاتُ عليهما.

أما الأول فقال المتكلم الحنيفُ: قد قامت الحجةُ على أن الباريء تعالى خالقُ الخلائق ورازقُ العباد، وأنه المالكُ الذي له المُلْكُ والمِلْكُ. والمالكُ هو أن يكون له على عباده أمرٌ وتصريفٌ، وذلك أن حركات العبادات قد انقسمت إلى اختيارية، وغيرِ اختيارية. فما كان منها باختيارٍ من جهتهم فيجب أن يكون للمالك فيها حكمٌ وأمرٌ. وما كان منها بغير اختيار فيجب أن يكون فيها تصريفٌ وتقديرٌ. ومن المعلوم أن ليس كل واحدٍ يَعْرف حُكْمَ الباريء تعالى وأمرَه. فلا بدَّ إذن مَن يستأثره بتعريف حُكمه وأمره في عباده، وذلك الواحد يجب أن يكون من جنسِ البشر حتى يعرِّفهم أحكامه وأوامره. ويجب أن يكون مخصوصًا من عند الله عزَّ وجلَّ بآيات خَلقية هي حركاتٌ تصريفيةٌ وتقديريةٌ، يُجريها الله على يده عند التحدّي بما يدّعيه، تدلّ تلك الآياتُ على صِدْقِهِ، نازلةً منزلة التصديق بالقول. ثم إذا ثَبَتَ صِدْقُه وجب اتِّباعه في جميع ما يقول وما يفعل. وليس يجب الوقوف على كل ما يأمر به وينهى عنه، إذ ليس كل علم تبلغ إليه قوة البشر.

ثم الوحيُ من عند الله العزيز يُمِدُّ حركاته الفكرية والقولية والعملية بالحقّ في الأفكار والصِّدق في الأقوال والخير في الأفعال. فَبِطَرَفٍ يُمَاثِلُ البشر، وهو طَرَفُ الصورة، وبطَرَفٍ يُوحى إليه؛ وهو طَرَفُ المعنى والحقيقة ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسرَاء: الآية 93] فبطرَفٍ يشابهُ نوعَ الإنسان، وبطَرَفٍ يماثل نوعَ الملائكة، وبمجموعهما يفضل النوعين حتى تكون بشريتُه فوق بشريّة النوع مِزَاجًا واسْتِعْدادًا. ومَلَكِيَّتُهُ فوق ملكيةِ النوع الآخر قَبُولاً وأداءً. فلا يضلُّ ولا يَغْوى بطَرَفِ البشرية، ولا يزيغُ ولا يطغَى بطرف الرُّوحانية. فيقرر أن أمر الباريء تعالى واحدٌ لا كثرةَ فيه، ولا انقسام له ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾ [القَمَر: الآية 50] غير أنه يَلْبسُ تارةً عبارة العربية، وتارةً عبارةَ العِبْرِيَّة. والمصدرُ يكون واحدًا، والمظهَرُ مُتَعَدِّدًا.

* * *

والوحي إلقاءُ الشيء إلى الشيء بسرعة. فيُلْقي الروح الأمرَ إليه دُفعة واحدةً بلا زمان ﴿كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القَمَر: الآية 50] فَيَتَصَوَّرُ في نفسه الصافية صورةُ الملقي، كما يتمثّل في المرآة المجلوّة صورةُ المقابل فيعبّر عنه إما بعبارة قد اقترنت بنفس التصوّر، وذلك هو ﴿ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [يُونس: الآية 1] أو بعبارة نفسه وذلك هو أخبارُ النبوّة، وهذا كله بطرفه الروحاني.

وقد يتمثَّل الملك الروحاني له بمثال صورة البشر تمثُّلَ المعنى الواحد بالعباراتِ المُخْتَلِفَةِ. أو تَمَثُّلَ الصورة الواحدة في المرايا المتعدِّدة، أو كالظلال المُتَكَثِّرة للشخص الواحد. فيكالمه مُكالمة حِسِّيَّةٍ، ويشاهده مشاهدة عينية؛ ويكون ذلك بطرفه الجِسماني. وإن انقطع الوحيُ عنه لم ينقطع عنه التأييدُ والعِصْمة حتى يقوِّمه في أفكاره، ويسدِّده في أقواله، ويوفِّقه في أفعاله.

ولا تَسْتَبْعِدُوا معاشرَ الصابئة تَلَقِّيَ الوحي على الوجه المذكور، ونزولَ الملك على النسقِ المعقودِ. وعندكم أن هرمس العظيمَ صَعِدَ إلى العالم الروحاني فانخرط في سلكهم. فإذا تُصُوِّرَ صعودُ البشر، فلِمَ لا يَتَصَوَّرُ نزولُ الملك؟ وإذا تحقَّقَ أنه خلع لباسَ البشرية، فلِمَ لا يجوز أن يلبس الملَكُ لباسَ البشرية؟ فالحنيفيةُ إثباتُ الكمالِ في هذا اللباسِ؛ أعني لباسَ الناسِ. والصَّبوةُ إثباتُ الكمال في خلع كل لباس، ثم لا يتطرق ذلك لهم حتى يثبتوا لباسَ الهياكل أولاً، ثم لباس الأشخاص والأوثان ثانيًا. ولقد قال لهم رأسُ الحنفاء متبرِّئًا عن الهياكل والأشخاص ﴿ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ۝٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۝٧٩﴾ [الأنعام: الآيتان 78، 79].

* * *

وأما الثاني: فهو الصعودُ من حاجة الناس إلى إثبات أمر الباريء تعالى. قال المتكلم الحنيف: لمّا كان نوعُ الإنسان محتاجًا إلى اجتماعٍ على نظام، وذلك الاجتماعُ لن يتحقَّقَ إلا بحدود وأحكامٍ في حركاته ومعاملاته، يقفُ كلٌّ منهم عند حدِّه المُقَدَّر له، لا يتعدَّاه، وجب أن يكون بين الناسِ شرعٌ يفرضه شارعٌ يُبَيِّن فيه أحكامَ الله تعالى في الحركاتِ وحدودَه في المعاملات. فيرتفع به الاختلافُ والفُرقة، ويحصُل به الاجتماعُ والأُلفة. وهذا الاحتياج لمّا كان لازمًا لنوع الإنسانِ ضرورةً؛ يجب أن يكون المحتاجُ إليه قائمًا ضرورةً، بحيث تكون نسبتُه إليه نسبةَ الغني والفقير، والمعطِي والسائل، والمَلِكِ والرَّعِيَّة. فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكًا لم يكن ملكٌ أصلاً، كما لو كانوا كلهم رَعايا لم تكن رعيةٌ أصلاً. ثم لا يبقى ذلك الشخصُ ببقاء الزمان، وعُمره لا يساوي عُمر العالم، فينوبُ مَنابه علماءُ أمته، ويرثُ عِلْمَه أُمَناءُ شريعته، فتبقى سُنَّتُه ومِنْهاجُه، ويضيء على البَرِيَّة مدى الدهر سراجُه. والعلم بالتوارث. وليست النبوَّةُ بالتوارثِ، والشريعة تَرِكَة الأنبياءِ، والعلماء وَرَثَة الأنبياء.

قالت الصابئة: الناس متماثلة في حق الإنسانية والبشرية، ويشملهم حَدٌّ واحد، وهو الحيوان الناطق المائت. والنفوس والعقولُ متساويةٌ في الجوهرية، فحدّ النفس بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسانُ والحيوانُ والنباتُ أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وبالمعنى الذي يشترك فيه الإنسانُ والمَلَكُ، أنه جوهرٌ غير جسم، هو كمال الجسم، مُحَرِّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي، بالفعل أو بالقوة. فالذي بالفعل هو خاصَّةُ النفس المَلَكية، والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية.

وإما العقل فقوةٌ أو هيئة لهذه النفس، مُسْتَعِدَّةٌ لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، والناس في ذلك على استواء من القدم. وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين؛ أحدهما: اضطراري، وذلك من حيث المزاج المُسْتَعِد لقبول النفس. والثاني: اختياريٌّ وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحُجُب المادية. وتصقيل النفس عن الصدأ المانعة لارْتِسَامِ الصُّوَرِ المعقولة، حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمالِ: تساوت الأقدامُ، وتشابَهَت الأحكامُ. فلا يتفضَّل بشر على بشر بالبنوَّةِ، ولا يتحكم أحدٌ على أحد بالاستِتْبَاعِ.

أجابت الحنفاء: بأن التماثلَ والتشابُهَ في الصور البشرية والإنسانية مُسَلَّم؛ لا مِرْيَةَ فيه، وإنما التنازُعُ بَيْننا في النفس، والعقلُ قائم، فإن عندنا النفوسَ والعقولَ على التَّضَادِّ والتَّرْتِيبِ، وعلينا بيانُ ذلك على مَسَاق حُدودكم ومَذَاق أُصولنا.

فقولكم إن النفسَ جوهرٌ غير جسم هو كمالُ الجسم، محرِّك له بالاختيار، وذلك إذا أطلق النفس على الإنسان والمَلَك، وهو كمالُ جسم طبيعي آلِيّ ذي حَياة بالقُوة، وإذا أُطْلِقَ على الإنسان والحيوان، فقد جعلتم لفظ النفسِ من الأسماء المُشْتَرَكَةِ، وميَّزْتُم بين النفس الحيواني، والنفس الإنساني، والنفس المَلَكِي، فهلَّا زِدتُمْ فيه قسمًا ثالثًا وهو النفسُ النبويُّ حتى يتميَّزَ عن المَلَكي، تميُّزَ الملكي عن الإنسانيِّ؟ فإن عندكم المبدأ النطقيّ للإنسان بالقوة، والمَبْدَأُ العقليُّ للملك بالفعل، فقد تغايرا من هذا الوجهِ، ومن حيث إن الموتَ الطبِيعِيَّ يطرأ على الإنسان ولا يَطْرَأُ على الملك، وذلك تمييز آخر، فليكن في النفس النبوي مثلُ هذا التَّرْتيب.

وأما الكمالُ الذي تعرَّضتم له فإنما يكون كمالاً للجسم إذا كان اختيارُ المحرِّكِ مَحمودًا، فأما إذا كان اختيارُه مذمومًا من كل وجه صار الكمالُ نُقْصانًا، وحينئذ يقع

التضادّ بين النَّفْسِ الخَيِّرَةِ والنفس الشِّرِّيرة، حتى تكونَ إحداهُما في جانب المَلَكِيَّة، والثانية في جهة الشَّيْطانية، فيحصل التضاد المذكورُ، كما حصل الترتّب المذكور، فإن الاختلاف بالقوة والفعل اختلاف بالترتب، والاختلافُ بالكمالِ والنَّقْصُ والخير والشر اختلافٌ بالتضاد، فبطل التماثلُ.

ولا تظننَّ أن الاختلافَ بين النفسين الخيِّرة والشِّرِّيرَة اختلافٌ بالعوارض، فإن اختلاف النفس الملكية والشيطانية بالنوع، كما أن الاختلافَ بين النفس الإنسانية والملكية بالنوع، وكيف لا يكون كذلك؟ والاختلافُ هٰهنا بالقوة والفعل، والاختلاف ثَمَّ بالخير والشر؟ وهذا لِسِرٍّ، وهو أن الخيرَ غَرِيزة هي هَيْئَةٌ مُتَمَكِّنَةٌ في النفس بأصل الفطرة، وكذلك الشّرّ طبيعة غريزية. لست أقول: فعل الخير، وفعل الشر، فإن الغريزة غير الفعل المترتِّبِ عليها. فتحقَّقَ أن هٰهنا نفسًا محرِّكةً للبدن اختيارًا نحو الخير عن مبدأ عقلي؛ إما بالقوة أو بالفعل. وهو كمال للجسم، وليس بجسم، وإن هٰهنا نفسًا محرّكة للبدن اختيارًا نحو عن مبدأ نطقي، إما بالقوة، أو بالفعل، وهو نقص للجسم وليس بجسم.

ولا يَنْبُوَنَّ طبعُك عن أمثال ما يُوردُ عليك المتكلّمُ الحنيفُ، فإنه يَغْتَرِفُه من بحر، وليس يَنْحَتُه من صخر. فلربما لا يساعدك على أن الإنسان نوع الأنواع. وأن الاختلافَ فيه يقع في العوارض واللوازم. بل يثبت في النفوس الإنسانية اختلافًا جوهريًا، فيفضل بعضها على بعض بالفصول الذاتية، لا باللوازم العرضية. فكما أن الاختلاف بالقوة والفعل في النفس الإنسانية والملكية اختلاف جوهري أوجب اختلاف النوع والنوع، وإن شملهما اسمُ النفسِ الناطقةِ. والفصلُ الذاتي هو القوةُ والفعلُ؛ كذلك نقول في نفس لها قوة علم خاصٌ، وقُوَّةُ عملٍ خاص، وقُوَّةُ خير وقُوَّةُ شر، وكمالٌ مطلق هو أصلُ الخير، ونقصٌ مطلقٌ هو أصل الشّرّ.

وأما ما ذكره المتكلّمُ الصابىء من حدِّ العقلِ، أنه قوةٌ أو هيئة للنفس مُسْتَعِدَّة لقبول ماهيّاتِ الأشياء مجرَّدةً عن المواد، فغيرُ شاملٍ لجميع العقولِ عنده، ولا عند الحنيف، بل هو تعرُّضٌ للعقل الهيولانيِّ فقط. فأين العقلُ النَّظَرِي؟ وحدّه؛ أنه قوةٌ للنفس تَقْبَلُ ماهيَّاتِ الأمورِ الكُلِّيَة من جهة ما هي كليّةٌ، وأين العقلُ العَمَليُّ؟ وحدُّه: أنه قوةٌ للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشَّوْقِيَّة إلى ما يختار من الجزئيات لأجل غاية مظنونة. وأين العقلُ بالمَلَكَةِ؟ وهو استكمالُ القُوى الهَيُولانيَّةِ حَتَّى تَصِيرَ قريبةً من

الفعل. وأين العقلُ بالفِعْلِ؟ وهو استكمالُ النَّفْسِ بصورة مَّا أو صورة معقولة، حتى متى ما شاء عقلها وأحضرها بالفعل. وأين العقلُ المُسْتَفَاد؟ وهو ماهيةٌ عن المادَّةِ؟ مُرْتَسِمَةٌ في النفس على سبيل الحصول من خارج. وأين العقول المفارِقَةُ؟ فإنها ماهيّاتٌ مجرَّدَةٌ عن المادة، وأين العقلُ الفَعَّالُ؟ فإنه من جهة ما هو عقل، فإنه جوهريٌ صُورِيٌّ، ذاتُه ماهيَّةٌ مجرَّدةٌ في ذاتها؛ لا بتجريدها غَيْرَهَا؛ عن المادة، وعن علائق المادة، وهي ماهيّة كل موجود، ومن جهة ما هو فَعّال، فإنه جوهرٌ بالصِّفَةِ المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه؟

فقد تعرَّض لنوعٍ واحدٍ من العقول، ولا خلافَ أن هذه العقولَ قد اختلفتْ حدودُها وتباينت فُصُولُها كما سمِعْتَ.

فأخبرني أيها المتكلّمُ الحكيمُ، من أيّ عقل تَعُدُّ عقلَك أوَّلاً؟ وهل ترضى أن يُقال لك تَسَاوَت الأقْدَامُ في العقولِ؟ حتى يكون عقلُك بالفِعل والإفادَةِ كعَقْلِ غيرك بالقُوَّة والاستعداد؟ بل واستعدادُ عَقْلِكَ لقَبُول المعقولاتِ كاسْتِعْدَادِ عَقْلِ غَبِيٍّ غَوِيّ لا يَرِدُ عليه الفكرُ بِرَادة. ولا يَنْفَكُّ الخيالُ عن عقله، كما لا ينفك الحسّ عن خياله؟ وإذا كانت الأقدامُ متساوية فما هذا الترتيبُ في الأقسام، وإذا أثبت ترتّبًا في العقول، فبالضرورة أن تَرْتَقِيَ في الصعود إلى درجة الاستقلالِ والإفادَةِ. وتَنْزِل في الهبوط إلى درجة الاستعداد والاستفادة. ثم هل في نوعه ما هو قَدِيمُ الاسْتِعْدَادِ أصلاً حتى يُشْبِه أن يكونَ عقلاً، وليس عقلاً؟ وما هو النوع الذي تثبته للشياطين؟ أو هو من عِداد ما ذكرنا أم خارج عن ذلك؟ فإنك إذا ذَكَرْتَ حَدَّ المَلَكِ، وأنه جوهرٌ بَسِيطٌ ذو حياة ونُطْقٍ عَقْلِيٍّ، غَيْرُ مَائِتٍ؛ هو واسطة بين البارىء تعالى والأجسام السماوية والأرضية، وعددتَّ أقسامه: أن منه ما هو عقليٌّ، ومنه ما هو نفسيٌّ، ومنه ما هو حِسِيٌّ، فَيَلْزَمُكَ من حيث التضاد أن تَذْكُرَ حَدَّ الشيطان على الضدّ مما ذكرتَه من حَدِّ المَلَكِ، وتَعُدُّ أقسامَهُ وأنواعَهُ أيضًا. ويَلْزَمُكَ من حيث التَّرتّبُ أن تذكر حَدَّ الإنسان على الضِّدِّ مما ذكرته من حدّ المَلَكِ، وتَعُدُّ أقسامَهُ وأنواعَهُ كذلك حتى يكون من الإنسان ما هو مَحْسوس فقط، ومنه ما هو - مع كونه محسوسًا - روحانيٌّ عَقْلِيٌّ، وذلك هو درجةُ النبوّة. فمن عَقَلَ عَمِلَ مِن حِسٍّ، ومَن أَحَسَّ عَمِلَ من عقل، ومن نفس مِزَاجِي، ومن مِزَاجِيٍّ نَفْسِيٌّ، ومن روح جسمانيٌّ، ومن جسم رُوحَانِيّ. دع عنك كلام العامَّةِ ولا تَظُنَّنَّ هذه الطامَّةَ.

قالت الصابئة: لقد حَصَرْتُمونا بإبطالِ تَسَاوِي العُقول والنفوس، وإثباتِ التَّرَتُّبِ والتضاد فيهما. ولا شَكَّ أن مَن سَلَّمَ التَّرتُّبَ فقد لَزِمَهُ الاتِّباع. فأَخْبِرونا ما رُتْبَةُ الأنبياءِ بالنِّسْبَةِ إلى نوع الإنسانِ؟ وما رُتْبَتُهم بالإضافة إلى المَلَكِ والجِنِّ وسائِرِ المَوْجُودات؟ ثم ما مَرْتَبَةُ النبي عند البارىء تعالى؟ فإن عندنا الرُّوحَانِيَّاتِ أعلى مرتبة من جميع الموجوداتِ، وهم المُقَرَّبُون في الحَضْرة الإِلَـهِيَّة. والمُكَرَّمُونَ لَدَيْهِ. ونراكم تارة تقولون: إن النبي يَتَعَلَّمُ من الرُّوحانِيّ، ونراكم تارة تقولون: إن الروحانيَّ يَتَعَلَّمُ من النبي.

أجابت الحنفاء: بأن الكلامَ في المَرَاتِبِ صَعْبٌ، ومَن لم يَصِل إلى رُتْبَةٍ من المَرَاتِبِ كيف يُمْكِنُه أن يستوفِيَ بيانَهَا؟

لكنّا نَعْرِفُ أن رُتْبَتَهُ بالنِّسْبَةِ إلينا: رُتْبَتُنَا بالنسبة إلى مَن هُوَ دوننا في الجِنْسِ من الحيوان. فكما أنّا نعرف أَسَامِيَ المَوْجودات ولا يعرِفُهَا الحيوانُ، كذلك هم يعرفون خواص الأشياء وحقائقها، ومنافعها ومضارّها، ووجوهَ المصالح في الحركات، وحدودَها وأقسامَها، ونحن لا نَعْرِفها.

وكما أن نوعَ الإنسانِ مَلِكُ الحيوانَ بالتَّسْخير، فالأنبياءُ ـ عليهم السلام ـ ملوكُ الناسِ بالتَّدْبير، وكما أن حركاتِ الناسِ مُعْجِزَاتُ الحيوان، كذلك حركاتُ الأنْبياء معجزاتُ الناسِ: لأن الحيواناتِ لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركاتِ الفكرية حتى تُمَيِّزَ الحَقَّ من الباطل، ولا أن تَبْلُغَ إلى الحركاتِ القَوْلِيَّةِ حتى تُمَيِّزَ الصِّدْقَ من الكَذِبِ. ولا أن تَبْلُغَ إلى الحَرَكاتِ الفِعْلِيَّةِ حتى تُمَيِّزَ الخير من الشر. فلا التمييزُ العقلي لها بالوجود، ولا مثلُ هذه الحركات لها الفعلُ. وكذلك حركاتُ الأنبياءِ، لأن منتهى فِكرهم لا غايةَ له؛ وحركاتُ أفكارِهم في مَجَال القُدُسِ مما تَعْجِزُ عنها قُوَّةُ البَشَرِ حتى يُسَلِّمَ لهم: «لي مَعَ الله وقتٌ لا يسعني فيه مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، ولا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ». وكذلك حركاتُهم القوليةُ والفِعْلِيَّةُ لا تبلغ إلى غاية انتظامِها وجَرَيَانِها على سُنَنِ الفِطرةِ حَرَكَةُ كل البَشَر. وهم في الرُّتْبَةِ العُلْيَا، والدرجةِ الأولى من دَرجات المَوْجُودات كلِّها. فقد أحاطوا عِلْمًا بما اطَّلَعَهُم الرَّبُّ تعالى على ذلك دون غيرهم من الملائكة، والرُّوحانِيِّين. ففي الأول تكون حاله حال التعليم، ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النّجم: الآية 5]. وفي الأخير حالُه حالُ التعليم، وذلك في حق آدم عليه السلام: ﴿أَنۢبِئْهُم

﴿بِأَسْمَآئِهِمْۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 33]. حِينَ كان الأمرُ على بَدْءِ الظهور والكَشْفِ. فَانْظُرْ كيف يكونُ الحالِ في نهاية الظُّهُور.

وأما إضَافَتُهُمْ إلى جناب القُدُسِ فالعُبُوديَّة الخاصة: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزّخرُف: الآية 81]. قولوا إنا عِباد مَرْبُوبُونَ، وقولوا في فضلنا ما شتم: أَحَقُّ الأسماء لهم وأخصّ الأحوال بهم: (عبده ورسوله) لا جرَمَ كان أخصَّ التعريفات لجلاله تعالى بأشخاصهم: إلٰهُ إبراهيم: إلٰهُ إسماعيل وإسحٰق: إلٰه موسى وهارون: إلٰه عيسى: إلٰه محمد، عليهم السلام. فكما أن من العُبوية ما هو عامُّ الإضافة، ومنها ما هو خاصُّ الإضافة، كذلك التعريفُ إلى الخلق بالإلٰهية والربوبية، والتَّجَلِّي للعباد بالخُصُوصية، منه ما له عُموم: ربُّ العالمين ـ ومنه ما له خصوص ـ ربُّ موسى وهارون.

فهذه نهاية مَذْهَبَيْ الصَّابِئَةِ والحنفاءِ. وفي الفصول التي جَرَتْ بين الفَرِيقَيْن فَوَائِدُ لا تُحصى.

مناظرات ثلاث للدكتور محمد تقي الدين الهلالي[1] المغربي وبعض العلماء

المناظرة الأولى:

مناظرته (أي الهلالي) مع الشيخ محمد حبيب الله ابن مايابا الجكني[2] الشنقيطي

قال الهلالي المذكور في كتابه «الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة» ص 160 إلى ص 162»:

---

(1) محمد بن عبد القادر بن محمد، تقي الدين الهلالي (نسبة إلى هلال جدّه الحادي عشر): فاضل سلفي، أديب. ينتهي نسبه إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ رض ـ. ولد سنة 1311 هـ بالفيضة القديمة، وتسمى الفرخ ـ على بضعة أميال من الريصاني (بالمغرب). أصله من تافيلالت. حفظ القرآن على يد أبيه، وجدّه، وعمره 12 سنة. توفي أبوه، وعمره 13 سنة. رحل طالبًا للعلم إلى زاوية إسحٰق، ثم إلى مكة، وجدّه، وفاس وبها أخذ الإجازة. ثم انتقل إلى القاهرة، ثم الهند، ثم السعودية، فتولّى التدريس بالمسجد الحرام، والمعهد السعودي، ثم ارتحل إلى الهند، فعيّن أستاذًا للأدب العربي في كلية العلماء بـ «لكنو»، وتعلّم الإنكليزية بها. ثم ارتحل إلى جنيف، ثم انتقل إلى «بون» حيث عُيِّن أستاذًا في جامعتها، وتعلّم الألمانية آنذاك خلال سنة. وحصل على الدبلوم من تلك الجامعة، ثم على شهادة الدكتوراة منها، سنة 1940 م. أخباره كثيرة. له مؤلفات عديدة. توفي ـ رحمه الله تعالى ـ. (انظر ترجمته في أول كتابه «الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة).

(2) محمد حبيب الله ابن سيدي عبد الله ابن سيدي أحمد مايَابَى، أبو المواهب، الجكني (نسبة إلى تاجاكانْت: قبيلة بموريتانتا) اليوسفي: فقيه مالكي، من المحدّثين. وُلد سنة 1295 هـ ببلده: تاجاكانت، وحفظ القرآن به، وأتقن رسمه، وتجويده، وعلم القراءات، واشتغل بتدريس القرآن سنين، ثم أقبل على العلوم الشرعية، فأخذ عن علماء بلده. ثم ارتحل مُهاجِرًا حين استعمرت الدولة الإفرنجية (فرنسا) بلده، ونزل بفاس ومراكش وأخذ بهما فنونًا من العلوم العقلية عن بعض علمائهما. ونَمَى خبره إلى السلطان مولاه عبد الحفيظ، فطلبه لأخذ العلم عنه، فأنزله في قصره لذلك. ثم ارتحل إلى المدينة المنوّرة، واستوطنها مدة، ثم انتقل إلى مصر، وحلّ بها مدرِّسًا بجامعة الأزهر، حتى توفي بها (أي بمصر) ـ رحمه الله تعالى سنة 1363 هـ. له كتب كثيرة متداولة مُنتَفَع بها. (انظر ترجمته في آخر الجزء الخامس من كتابه: «زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم».

كان الشيخ حبيب الله بن مايابا الجكني من العلماء المقرَّبين عند الملك حسين وكانت له مدرسة تشرف على المسجد الحرام، وكان المسجد الحرام في ذلك الزمان مُحاطًا بالمدارس، وهذه المدارس كان يستغلّها المقرَّبون من العلماء والجُهَّال، إذا جاؤوا إلى المسجد الحرام يجلسون فيها ويتوضؤون وينامون ويصلّون فيها أيضًا، لأن كل واحدة منها كان لها طاقة واسعة مواجهة للكعبة فقصدت زيارة الشيخ المذكور في مدرسته، وأخذت أتحدّث معه حديثًا يشبه المناظرة في التوحيد والإتباع وكان عنده رجل أشيب فلما سمع كلامي ظهرت عليه أمارات الحزن وقال لي: هذا الذي تقوله تعلّمته في الشرق أم في الغرب، فقلت له: بل في المغرب، فقال: لا حول ولا قوة إلا بالله وصل هذا البلاء إلى المغرب يعني بالبلاء توحيد الله واتّباع سُنَّة رسوله ﷺ، وأخبرني الشيخ حبيب الله أن ذلك الشيخ كان شنقيطيًّا كنتيًّا نسبة إلى كنتةَ وهي قبيلة معروفة في شنقيط.

فقال الشيخ حبيب الله: وأنت وهّابي وأنتم معشر الوهّابية عندي ثلاثة أصناف وهّابية نجد ووهّابية مصر والشام وأنت منهم ووهّابية الهند، فأما وهّابية نجد فإنهم كفّار!! بيننا وبينهم ما بين اليهود والنصارى والمسلمين هم اليهود والنصارى ونحن المسلمون. وأما وهّابية مصر والشام فهم ضُلّال. وأما وهّابية الهند فهم مخطئون فقلت له: اشرح لي ما ذكرته وبيِّن لي سبب هذه التفرقة، فقال لي: أما وهّابية نجد فهم عندي كفَّار لأنهم يقولون: إن ربهم في السماء، وأما وهّابية مصر والشام فهم ضُلّال لأنهم يدّعون الاجتهاد، وادّعاء الاجتهاد ضلال ولا يبلغ إلى حدّ الكفر، وأنا بنفسي لا أقول بالتقليد المحض بل أقول بمنزلة بين منزلتين ثم سرد عليَّ أبياتًا من أُرجوزة له لا أحفظ منها إلا شطرًا واحدًا وهو قوله: «إنما أقول بالتبصّر».

فقلت له: هذا التفصيل فيه نظر لأن جميع السلفيين في نجد وفي مصر والشام والمغرب وفي الهند يقولون ويعتقدون أن الله في السماء مُسْتَوٍ على عرشه بدون تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل وأدلّة هذا لا تخفى عليك، وأما ما سمّيته بالاجتهاد فنحن نسمّيه الإتباع. والأصناف الثلاثة أيضًا متفقون عليه إلا أن أهل نجد ينتسبون إلى المذهب الحنبليّ في الفروع ونحن لا ننتسب إليه إلا في الأصول، ثم قلت له: ولماذا خَفَّفت الحكم على أهل الهند فلم تجعلهم كُفَّارًا ولا ضُلّالاً بل جعلتهم مخطئين؟ فقال لي: لأنهم يزورون قبر النبي ﷺ، فليس عندهم مما ينتقد إلا مسألة الاجتهاد،

فقلت له: فعلامَ ضلَّلتنا نحن بالاجتهاد وغفرته لهم، فقال: قلت لك إنهم يزورون قبر النبي ﷺ، فقلت له: ماذا تعني بزيارة القبر أتقصد شدّ الرِّحال؟ فقال أقصد ذلك كله، فقلت له: إن السلفيين في الهند لا يقولون بجواز شدّ الرِّحال إلا إلى المساجد الثلاثة فظهر تناقضه، ولم أكن أعلم سبب ذلك التناقض حينئذ غير أني عرفته فيما بعد وذلك أن الشيخ عبد الوهاب الدهلوي التاجر العالِم كان بمكة وكان تلميذًا له يدرس عليه بعض فروع العلم وكان يحسن إليه فلذلك خفَّف الحكم على السلفيين من أهل الهند، وكان يتّبع هواه والهوى يعمي ويصمّ فقد كان يحرِّم حلق اللحية ويغلظ فيه القول ويفسّق مُرتَكِبه، فلما انتقل إلى مصر هاربًا ممَّن يسمِّيهم بالوهابية كما سيأتي غَيَّرَ رأيه فأفتى بأن حلق اللحية مكروه كراهية تنزيه، فقيل له: قد أفتيت زمانًا طويلاً بالتحريم والتفسيق فما عدا مما بَدَا؟ فقال: إن أكثر العلماء في مصر يحلقون لِحاهم فكيف يسوغ لي أن أُفسِّقهم؟!.

ولمّا استتيب الأندونسيون وكان هذا الرجل من الذين استتابوهم، اختفيت أنا ثمانية أيام في مكة عند بعض المغاربة، وكنت أبعثه كل يوم إلى المسجد الحرام ليتحسَّس هل هناك أحد يبحث فلم يجد لذلك أثرًا فخرجت من مختبئي. وهذه حسنة أعدّها له إذ لم يَسْعَ في استتابتي، وسوف يرتكب سيئة تمحو هذه الحسنة.

المناظرة الثانية:
مناظرته (أي الهلالي)
أحد علماء الشيعة في المحمرة

قال الهلالي المذكور في كتابه السابق ذكره ص 193 إلى ص 200:

«... سافر معي غلام حسين إلى المحمرة، وهي على الجانب الشرقي من شطّ العرب، وقد انتزعتها الدولة الفارسية التي تسمّى في هذا الزمان إيران من الأمير الشيخ خزعل الذي كان يحكم تلك الناحية وسكانها عرب من بني تميم وألحقتها بمملكتها، فقلت لغلام حسين: اختر لي عَالِمًا من علمائكم أزوره لا يكون متعصّبًا، فقال لي: أفْضَلُ علمائنا في هذا البلد هو الشيخ عبد المحسن الكاظمي، فقصدناه في الحسينية، والحسينية مبنى للشيعة يجتمعون فيه لقراءة قصة مقتل الحسين رضي الله عنه وقصة حرب عليّ مع عائشة وطلحة والزبير في وقعة الجمل، وكان ذلك اليوم يوم جمعة، وهذا الشيخ من الاثني عشرية الإخباريين، فإن الاثني عشرية فرقتان: فرقة إخبارية وفرقة أصولية؛ فالإخبارية يعتمدون على ما روي من الأخبار وإن كان مخالفًا للقياس والأصول، والإخباريون يصلّون الجمعة والجماعة خلاف الأصوليين، فإنهم لا يصلّون جمعة ولا جماعة، فلما دخلت على الشيخ عبد المحسن قام لي وصافحني وأجلسني بقربه، وكان الحاضرون كثيرًا يُقَدَّر عددهم بثلاثمائة، فقال أحدهم للروضخون ـ وهم ينطقون بالضاد زايًا ـ والروضخون هو الذي يقرأُ لهم قصة الحسين وقصة عائشة مع عليّ، قال له: عَجّلْ بقراءة القصتين نريد أن نسمع كلام العالمين لأنهم من عادتهم أن يقرؤوا القصّتين في ضحى يوم الجمعة، وحثّه على أن لا يطول وسَيتبَيَّنُ لك مقصوده بذلك، فصعد الروضخون المنبر وبدأ يقرأُ في قصة الحسين، فلما بلغ مقتله وما صنع به أعداؤه، وضعوا طيالسهم على وجوههم وأخذوا يبكون ويتباكون رافعين أصواتهم: واحسيناه وأبا عبد الله. والظاهر أن بكاءهم كان كاذبًا، وإنما هو تَصَنُّعٌ لأن هذه القصة يسمعونها في كل أسبوع مرارًا، فقلّما تؤثر فيهم، ولمّا فرغ في قصة الحسين شرع في

قصة عائشة وذكر أنها بعثت رسولها إلى البصرة إلى عليّ، وقالت له: إنه سيعرض عليك طعامه وشرابه، فإيّاك أن تأكل من طعامه أو تشرب من شرابه، فإن فيه السمّ، فلما سمع ذلك الحاضرون، قالوا بصوت عالٍ ونغمة تدلّ على الحقد: «لا يا ملعونة»، وأخذوا يكرّرونها في كل فقرة يسمعونها، فاستعجل بعض الحاضرين الروضخون وقال له: اختتم نريد أن نسمع كلام العالمين فغضب الروضخون، وقال له: قد اختصرت القصتين وما ذكرت إلّا ربعهما.

ولما فرغ القاضي أخذت أتحدث مع الشيخ بالحديث التالي: حسب ما بقي في ذاكرتي فقد مضى على هذه القصة زهاء 48 سنة، فإنها كانت سنة 1343 هـ، سألت الشيخ: ما أهمّ كتب الحديث عندكم؟ فذكر لي أربعة كتب لا أذكر الآن منها إلّا كتاب الكليني وأثنى عليه، وقال: كلّ أحاديثه صحيحة، فهو عندنا بمنزلة البخاري عندكم والبحث في صحة الحديث وضعفه في هذا الزمان عبث؛ لأن الأحاديث الصحيحة معلومة يقينًا، فقلت له: وكيف تعرف صحتها يقينًا؟ فقال لي: تعرف بنصّ الأئمّة المعصومين على صحتها، ثم قال: دونك حديثًا متواترًا عندنا وعندكم، فقلت له: قل، فقال: قال رسول الله ﷺ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»، فقلت له: أمّا عندنا فليس هذا الحديث صحيحًا ولا حسنًا عند المحقّقين فضلاً عن أن يكون متواترًا، وإنما هو حديث ضعيف، هكذا قلت له من حِفْظِي والآن أثبت ما قاله الأئمّة في هذا الحديث. قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص 97 ما نصّه باختصار: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها»، رواه الحاكم في المناقب من مستدركه، والطبراني في معجمه الكبير، وأبو الشيخ في السنّة وغيرهم كلّهم من حديث أبي معاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس مرفوعًا به بزيادة: «فمن أتى العلم فليأْتِ الباب»، ورواه الترمذي في «المناقب» من جامعه، وأبو نُعيم في الحلية وغيرهما من حديث عليّ أن النبيّ ﷺ قال: «أنا دار الحكمة وعليّ بابها»، قال الدارقطني في العلل عقب ثانيهما «يعني حديث الترمذي»: إنه حديث مضطرب غير ثابت. وقال الترمذي: إنه منكر. وكذا قال شيخه البخاري، وقال: إنه ليس له وجه صحيح، وقال ابن معين فيما حكاه الخطيب في تاريخ بغداد: إنه كذب لا أصل له، وقال الحاكم عقب أولهما: إنه صحيح الإسناد وأورده ابن الجوزي من هذين الوجهين في الموضوعات، ووافقه الذهبي وغيره على ذلك، وأشار إلى هذا ابن دقيق العيد بقوله: هذا الحديث لم يثبتوه، وقيل: إنه باطل.

ثم قلت له: وعلى فرض ثبوته، فإن أُريد أن هذه المدينة لها أبواب كثيرة وعليّ من أفضل أبوابها، فهذا صحيح، وإن أُريد أن هذه المدينة ليس لها إلا باب واحد وهو عليّ فهذا باطل يكذِّبُه القرآن والواقع ولا يختلف فيه العقلاء؛ لأن النبيّ ﷺ حين بعث كان عليّ صغيراً دون البلوغ، فلو كان هو الباب الوحيد لهذه المدينة ما استطاع النبيّ ﷺ أن يبلِّغ شيئًا ولا أن يؤدّيَ رسالة، وكان يقول لكلّ من سأله عن مسألة: اذهب إلى عليّ وخذ منه الجواب، وهذا لا يقوله أحد يحترم نفسه، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المَائدة: الآية 67]، حذف المعمول هنا يدلّ على العموم أي بلِّغه جميع الناس، كما قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الآية 158].

ولما وصلت إلى هذه المسألة اشترك مع الشيخ في المناظرة نحو عشرة أشخاص، فقال لي أحدهم قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المَائدة: الآية 67] معناه بلغه عليًّا، فقلت له: هذه زيادة في القرآن، فلو قلت لك أنا: معناه بلّغه أبا بكر لكان القولان متساويين فبأي دليل ترجح أحدهما على الآخر وكلاهما دعوى بلا دليل؟ فغضب الشيخ وقال أبو بكر: «يأكل خراه»، وهذا شتم قبيح مستعمل في تلك البلاد والعراق ونجد، ومعناه يأكل العذرة التي تخرج منه كيف تقارن بينه وبين أمير المؤمنين عليه السلام وهو جاهل لا يعرف «الأبّ» المذكور في سورة عَبَس، والعرب كلّها تعرف الأبَّ وهو العشب؟! فقلت له: أيها الشيخ إن علماء المناظرات يقولون: إن الشتم سلاح العاجز لأن القادر على المناظرة بالدليل والبرهان لا يلجأ إلى الشتم، أبو بكر لم يكن يجهل الأبّ لأنه كان من شيوخ العرب وحكمائهم إنما قال ذلك تورّعًا وخوفًا من الله تعالى وتعظيمًا لكتابه وعملاً بقول النبيّ ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فقد كفر»[1]، وقد خاف أبو بكر رضي الله عنه أن يراد بالأبّ معنى خاص يجيء فيه تفسير عن النبيّ ﷺ فتوقف، وهذا من فضائله ومناقبه، ثم قلت له: إذا أراد الله أن تبليغ النبيّ ﷺ إنما هو لعليّ فلماذا لم يسمّه كما سمّى زيدًا في سورة الأحزاب؟ فقال لي: إنْ قريشًا حذفت كثيرًا من القرآن، فقلت له: قال تعالى في سورة الحجر:

---

(1) الحديث لم أجده بهذا اللفظ، لكنه عند الترمذي (2951) وغيره بلفظ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار» وهو ضعيف. انظر ضعيف الترمذي (570).

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الآية 9]، ولا شكّ أن الله تعالى لا يخلف الميعاد، وقد حفظ هذا القرآن الكريم بين سائر الكتب السماوية، وقد أجمع المسلمون وغير المسلمين إلا من شذّ من أعداء الإسلام على هذا، فأنت تجد القرآن في جميع أنحاء العالم على اختلاف أديان أهل تلك البلدان لا يستطيع أحد أن يزيد حرفًا ولا نقطة، ولا أن يغيِّر منه حركةً، وحتى صفات الحروف كالتفخيم والترقيق مثلاً محفوظة.

وإذا سلّمنا أن القرآن قد حذفت منه قريش كثيرًا، فلا بدّ أن تكون قد زادت فيه أيضًا. فقال لي: أمّا الزيادة فلم تقع، فقلت: وكيف عرفت ذلك؟ قال: عرفناه من أقوال الأئمّة المعصومين، فإنهم أخبروا بأن الزيادة لم تقع، وإنما وقع الحذف، فقلت: هذا مخالف لنصّ القرآن الذي ذكرته آنفًا ومخالف للعقل والله المستعان. ثم قلت له: فهل عندكم قرآن سالم من التغيير ليس فيه زيد ولا نقص؟ فقال لي: لمّا رأى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قريشًا تحذف أشياء من القرآن وتكتبه على الوجه غير المتّفق مع تاريخ النزول دخل بيته واعتكف فيه أربعين يومًا؛ فكتب القرآن من أوّله إلى آخره على ترتيب نزوله من أول آية إلى آخر آية، فقلت له: وأين هذا المصحف؟ فقال: بقي عند الأئمّة يتوارثونه آخرهم عن أوّلهم حتى وصل إلى الإمام المنتظر محمد بن الحسن العسكري عجّل الله بخروجه، فلمات غاب في سرداب سامراء أخذه معه، فقلت له: ولماذا لم يكتب عليّ رضي الله عنه إلا مصحفًا واحدًا ثم لم ينسخ أحد منه في تلك الأزمنة المتطاولة ولا نسخة واحدة، وقد كان لعليّ كما تعلمون من الأنصار وآل البيت الحريصين على الخير وحفظ العلم، ولا سيّما كتاب الله وخصوصًا قبل خلافته كثير. أما بعد خلافته، فكان ينبغي أن يكون أوّل شيء يبدأ به هو إظهار هذا القرآن الصحيح وإحراق ما سواه من المصاحف، فإن لم يفعل ذلك على سبيل التسليم الجدلي؛ فلا بدّ أن يفعله شيعته وأنصاره وقد جمع أبو بكر الناس على هذا المصحف، ثم جمعه عثمان طبقًا لمصحف أبي بكر وأحرق جميع المصاحف المشتملة على القراءة الشاذّة، وعليّ رضي الله عنه ليس دونهما في العلم والقدرة على إحقاق الحقّ، فكيف أهمل هذا الواجب العظيم؟ فقال لي: تأدّبْ، فإنّ الأئمّة لا يفعلون شيئًا إلا بأمر الله، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام مشغولاً بأمورٍ أخرى من حروب المرتدّين وتدبير شؤون المسلمين، فقلت له: هذا الاعتذار لم

يقنعني ولا أراه يقنع أحدًا من خصومكم، ثم لماذا أخذ الإمام المنتظر محمد بن الحسن العسكري المصحف الوحيد السالم من التغيير معه حينما أدخل في السرداب، وأنتم تعتقدون أنه معصوم وأنه يحفظ القرآن ولا يحتاج إلى مصحف، فكيف يترك شيعته على مصحفٍ ناقصٍ غير مرتّب ويأخذ النسخة الوحيدة المشتملة على القرآن الصحيح معه إلى عالم الغيب؟ فقال لي: قلت لك: تأدّبْ فإن الأئمّة معصومون ولا يفعلون إلا ما أمرهم الله به، ثم قال لي أحدهم: سأورد عليك آية من القرآن تحجّك وتسكتك، فقلت: هات، فقال: قال الله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يّس: الآية 12]، من هو الإمام المبين؟ أليس عليّ بن أبي طالب عليه السلام؟! فقلت: ذلك قولك أما أنا فأقول: إن الإمام المبين هو اللّوح المحفوظ المكتوب عند الله تعالى، وهذا القرآن الذي بين أيدينا مطابق له، فقال لي: كيف يكون الكتاب إمامًا وكيف يكون مبينًا؟ فقلت له: قال الله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الآية 11]، ومن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إمَامًا ورَحْمَةً وهذا كتاب مصدق لسانًا عربيًّا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين، فوقف حماره في العقبة ولم يستطع جوابًا. فقال لي شيخهم: أليس عليّ نفس النبي بنصّ القرآن؟! فقلت: وضّح لي ما تقول، كيف يكون عليّ نفس النبيّ؟ فأخذ يتعتع ويكرّر أنفسنا وأنفسكم، ولم يعرف أحد منهم آية المباهلة لا الشيخ ولا غيره، فعلمت أن لا يحفظ القرآن أحد منهم، فقلت لهم: أنا أذكر لك الآية التي تريدون، قال الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [الآية 61]، فقالوا جميعًا: هذه الآية التي نريد وهي حجّة عليكم، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ المراد به عليّ بن أبي طالب، فقلت لهم: إن نفس النبيّ ﷺ هي النبيّ ولا تتحمّل الدلالة اللغوية على غير ذلك، فما هو دليلكم من جهة النقل أو اللغة على أن عليًّا هو نفس النبيّ ﷺ؟ فقالوا: هذا ثابت في التفاسير، فقلت: أنا لا أسلّم به إلا إذا ثبت عن النبيّ ﷺ بسند صحيح.

هكذا قلت لهم معي أني أعلم أنه روي في خبر بسند ضعيف أن معنى أنفُسَنا هو النبيّ ﷺ وعليّ، ومعنى نساءنا فاطمة، ومعنى أبناءنا الحسن والحسين، ثم راجعت الآن وأنا أكتب هذا تفسير ابن كثير، فوجدت الخبر قد رواه ابن مردويه

والحاكم في المستدرك، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه؛ قال ابن كثير: «هكذا قال الحاكم، وقد رواه أبو داود الطيالسي عن شعبة عن المغيرة عن الشعبي مرسلاً وهذا أصحّ» اهـ.

قال محمد تقيّ الدين: ومن المعلوم أن المرسل من قسم الضعيف ولو كان القوم أهل إنصاف لذكرت لهم هذا الخبر واعترفت به وبيّنت ضعفه وأنه لا حجّة لهم في ذلك؛ لأن فضل عليّ وقربه من رسول الله ﷺ لا ينكره إلا ضالٌّ، وذلك لا يدلّ على أنه هو الإمام بعد النبيّ ﷺ، ولا يدلّ ألبتّة على بطلان خلافة الخلفاء الثلاثة قبله، ولا يحطّ من قدرهم شيئًا، فإن الأئمّة الثقات رووا أحاديث كثيرة صحيحة كالشمس تدلّ على صحة خلافتهم وفضلهم، ولكن لكل مقام مقال.

ثم قال الشيخ: ما تقول في أحاديث صحيح البخاري أصحيحةٌ عندكم أم لا؟ فقلت: هي صحيحة لا تتوقف في قبول شيء منها، فقال: الآن أورد لك حديثًا من صحيح البخاري يثبت صحة اعتقادنا وفساد اعتقادكم، فقلت: ما هو؟ فقال: روى البخاري عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها»، وأبو بكرٌ آذاها فقد آذى النبيّ ﷺ، ومن آذى النبيّ فهو كافر، فكيف يكون الكافر خليفة؟! فقلت له: هذا الحديث صحيح، ولكن لمعرفة معناه على التحقيق يجب أن تذكره كاملاً حتى لا تكون مثل ذلك النصراني الذي احتجّ على المسلمين بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النّساء: الآية 43]، فقال: هذا كتابكم ينهاكم عن الصلاة.

قال: فاذكر أنت الحديث كاملاً، فقلت له: إن عليّ بن أبي طالب أراد أن يتزوّج بابنة أبي جهل فاطمة، فقام النبيّ ﷺ خطيبًا في الناس فقال: «إن ابن أبي طالب يريد أن يتزوّج بابنة أبي جهل، فيطلّق ابنتي، فإن فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها» هذا معنى الحديث، فلمّا سمع القوم هذا الحديث ثاروا ثورة عظيمة وكثر ضجيجهم، فقال لي شيخهم رافعًا صوته: (كفرتم كفرتم كفرتم، أنتم كفرتم كل واحد حتى محمد بن عبد الله)، وسمعت من كان بقربي من الحاضرين يقولون بصوت ملؤه الحنق: (لا يا ملاعين الوالدين اشلون يكذبون على أمير المؤمنين)، ومعنى ذلك: اخسأوا يا ملاعين الوالدين، كيف يكذبون على أمير المؤمنين ـ يعنون عليًّا ـ فقلت له: كيف تكفروننا ونحن نشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله ونؤمن بكل ما جاء به الرسول ﷺ؟! وعليّ رضي الله عنه لسعة علمه وفضله لم يكفر الخوارج الذين

كفّروه وقاتلوه، فقد روى ابن أبي شيبة بسنده إلى عليّ أنه سُئِل عن الخوارج أكفارٌ هم؟ فقال: لا، من الكفر فرّوا، فإن لم تقبلوا على عادتكم في ردّ أحاديث أهل السُّنة، فدونكم برهانًا نظريًّا لا تستطيعون ردّه أبدًا، قالوا: ما هو؟ فقلت: إن عليًّا رضي الله عنه قاتل الخوارج ولم يغنم أموالهم ولا سبى ذرّيتهم كما فعل هو وسائر أصحاب رسول الله ﷺ في قتال المرتدّين من بني حنيفة وأمُّ ولده محمدٍ سبيةٌ من بني حنيفة واسمها خولة وأنتم تعلمون ذلك.

فقال: أنا لا أكفرك أنت، فقلت: لو كفرتني أنا وتركت البخاري ورجاله لكان ذلك أهون عليّ؛ لأن كلّ ما نعتقده ونعلمه من أمور الدين فهو إما من القرآن أو من رواية هؤلاء الرُّواة، فقال لي: وأنا لا أكفر البخاري أيضًا، فقد كان رجلاً صالحًا ولكن معاوية كان يبذل الأموال للوضّاعين فيضعون الأحاديث في تنقّص عليّ ويكذبون عليه وقد توهم البخاري؛ فأدخل في كتابه هذا الحديث، فقلت له: إن رجال هذا الحديث كلّهم أئمّة ثقات، وقد رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه.

هذا ما قلته له، والآن أسوق هذا الحديث بألفاظه ليعرفه القارىء على وجهه.

أخرج البخاري بسنده على المسور بن مخرمة ـ في باب الخمس ـ أن عليّ بن أبي طالب خطب ابنة أبي جهل على فاطمة عليها السلام، فسمعت رسول الله ﷺ يخطب في الناس في ذلك على منبره ـ هذا وأنا يومئذ محتلم ـ فقال: «إن فاطمة مني وأنا أتخوّف أن تفتن في دينها»، ثم ذكر صهراً له من بني عبد شمس فأثنى عليه في مصاهرته إياه وقال: «حدثني فصدقني ووعدني فوفى لي وإني لست أحرم حلالاً ولا أحلّ حراماً، ولكن والله لا تجتمع بنت رسول الله ﷺ وبنت عدوّ الله أبدًا».

ورواه البخاري في كتاب النكاح في باب ذبّ الرجل عن ابنته في الغيرة: «إن بني هشام بن المغيرة استأذنوا في أن يُنكحوا ابنتهم عليّ بن أبي طالب فلا آذن ثم لا آذن ثم لا آذن، إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما هي بضعة مني يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها».

وفي إحدى الروايات: إن فاطمة عليها السلام ذهبت إلى النبيّ ﷺ، فقالت له: إن الناس يقولون: إنك لا تغضب لبناتك وأخبرته الخبر فخرج إلى المسجد وخطب الناس.

ثم قلت: وأبو بكر الصديق لم يؤذِ فاطمة، وإنما نفذ ما أمر به النبيّ ﷺ في قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، وفاطمة غير معصومة من الخطأ، فإن كان هذا هو سبب تكفيركم لأبي بكر الصدّيق فهو سبب واهٍ، وقد تبيّن بطلانه فلماذا كفرتم عمر مع أنه حين جاءه عليّ والعباس بعد وفاة فاطمة يطالبان بأرض فدك التي طالبت بها فاطمة أحضر عشرة من الصحابة فشهدوا كلّهم أن النبيّ ﷺ قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»، ثم قال لعليّ والعباس: إن التزمتما أن تعملا في هذه الأرض بما كان يعمل به رسول الله ﷺ سلمتها لكما، فالتزما ذلك فسلّمها لهما. ثم اختلف عليّ والعباس فجاء العباس عمر يشتكي عليًّا، فأبى عمر أن يغيّر ما حكم به. . .

ومما ذكرته لهم في تلك المناظرة ـ وإنما أميلها من حفظي ـ أن مما يدلّ على أن أهل بيت عليّ رضي الله عنه لم يكونوا يعتقدون عصمته أن عبد الله بن عباس أنكر عليه إحراق الغلاة الذين اعتقدوا ألوهية عليّ فأحرقهم بالنار، فخطأه ابن عباس، وقال: قال رسول الله ﷺ: «لا يعذّب بالنار إلا ربّ النار»، فقال الشيخ: هذا من وقاحته وقلّة حيائه كيف يعترض على إمامه؟

ولما أخذوا يناظرونني ـ وهم جماعة كما ذكرت ـ أراد رفيقي أن يظهر دفاعه عني، وقال: أيها القوم إن كانت هذه مناظرة بين عالمين فدعوهما يتناظران وأنصتوا، وإن كانت حَمِيَّة وعصبية فأنا أيضًا أدافع عن صاحبي، ولما رجعنا إلى الدورة قال لأهل السُّنة: أشهد الله أن عالمكم غلب عالمنا.

المناظرة الثالثة:

مناظرته (أي الهلالي)

أحد علماء الشيعة ـ أيضًا ـ

قال الهلالي المذكور في كتابه السابق ذكره ص 202:

اجتمعت في البصرة بمجتهد الشيعة الشيخ مهدي القزويني، فأخبرته بأن عبد المحسن الكاظمي يقول: إن قريشًا حذفت كثيرًا من القرآن، فهل هذا صحيح؟ فقال: أمّا نحن فلا نقول بذلك ونؤمن بأن القرآن هو ما بين دفّتي المصحف لم ينقص منه شيء ولم يزد فيه شيء، وأظنّ أن الشيخ القزويني من الفرقة الأصوليّة.

ثم بعد ذلك قرأت مقالاً في مجلة المنار الشهيرة التي كان يصدرها الشيخ رشيد رحمه الله، كاتبه عالم من بلاد فارس أثبت فيه بالأدلّة والبراهين المرويّة عن النبيّ ﷺ من طرق الشيعة الاثني عشرية كل ما بيَّنَه شيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب من توحيد العبادة وتوحيد الربوبيّة، فمن ذلك تحريم البناء على القبور روى فيه أحاديث عن أئمّة الشيعة مرفوعة وغير مرفوعة إلى النبيّ ﷺ تثبت النهي عن البناء على القبر وتجصيصه حتى ذكر عن جعفر الصادق رحمه الله أنّه قال: «كل ما وضع على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت»، ومنها تحريم الذبح والنذر ودعاء الأموات والاستعانة بهم.

فكتبت كتابًا إلى الشيخ مهدي المذكور، وقلت له: نرجو أن تبيّن لنا هل هذه الأحاديث التي ذكرها صاحب المقال صحيحة عندكم أو غير صحيحة؟ فإن كانت صحيحة فما الذي يمنعكم من العمل بها؟ وكيف سكتم على القباب المشيّدة المزخرفة في النجف وكربلاء والكاظم، وهي مخالفة لما رواه أئمّة آل البيت الذين تدعون الناس إلى اتّباعهم؟ فكتب إليّ رسالةً طويلةً مدحني فيها ولم ينكِر شيئًا من تلك الأحاديث، ولكنه عمد إلى تحريفها ففسّر البناء على القبر بأن يبنى على القبر

نفسه، أما بناء قبةٍ حوله لتقي زائريه من الحرّ والقرّ فلا بأس به، ومضى في تحريف تلك الأحاديث كلّها حتى أتى عليها، ثم قال لي: ونحن نتخذك حَكَمًا تحكم بيننا وبين صاحب المنار، هذا بعد ما ذمّ صاحب المنار وكاتب المقال وغمرهما بالشَّتم والقدح والطعن.



مناظرات

لغوية ومنطقية



مناظرة بين ابن رشيق (الحسن بن رشيق القيرواني، الأديب المشهور النِّحْرير) وأحد القساوسة

قال الفقيه العلّامة أبو العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي في كتابه: «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب» 11/ 155 إلى ص 158: «مناظرة بين ابن رشيق وقسّيس:

وذكر أبو علي الحسين[1] بن رشيق في كتابه: «الرسائل والوسائل» قال: كنت بمدينة مُرْسِية ـ جبرها الله ـ أيام محنة أهلها بالدَّجْن ـ الذي عصم الله تعالى ـ من غوائله، وخلّص من حبائله. وكان قد ورد عليها من قبل طاغية الروم جماعة من قسيسيهم ورهبانهم، شأنهم الانقطاعُ في العبادة ـ بزعمهم ـ ونَظر العلوم، مشرئبُّون للنظر في علوم المسلمين، وترجمتها بلسانهم، برسم النقد ـ خيّب الله تعالى ـ سعيهم، ولهم حرص على مناظرة المسلمين، وقصد ذميم في استمالة الضعفاء، يأكلون على ذلك مال طاغيتهم، ويستمدُّون به الجاه من أهل ملّتهم ـ قطع الله دابرهم.

وكنت في ذلك الوقت أجلس بين يدي والدي ـ رحمه الله تعالى ـ لكَتْب الوثائق، وعقود الأحكام، وأنا إذ ذاك ما بقل وجهي، فوجبت لمسلم على نصراني يمين في حقّ، حكم عليه بها، وأمرت أنا وشاهد آخر بالحضور عليها ليتقاضاها المسلم منه، على ما يجب، بحيث يعظِّم النصراني من دينه، فتوجهنا معًا إلى مجتمع أولئك الرهبان، بدارٍ كان لهم فيها كنيسة يعظّمونها، فلما فرَغْنا من قصدنا استدعاني

(1) هو الحَسَنُ بن رشيق القيرواني، أبو علي، أديب، نقّاد، باحث. كان أبوه من موالي الأزد. ولد في المسيلة (بالمغرب)، وتعلّم الصياغة، ثم مال إلى الأدب، وقال الشعر، فرحل إلى القيروان سنة 406 هـ، ومدح ملكها، واشتهر فيها، وحدثت فيها فتنة، فانتقل إلى جزيرة صقلية، وأقام «بمازِر»: إحدى مدنها إلى أن توفي بها سنة 463هـ، وكانت ولادته سنة 490 هـ. له كتب جليلة القدر، وهي مطبوعة (ن ظ الأعلام / 2/ 191).

قسّيس منهم، من بلاد مراكش، فصيح اللّسان، مدرك للكلام، معتدل في المناظرة، وأخذ يَسْتَدرِجُني للمكالمة، ويقول: أنت طالبٌ ونبيهٌ، وقد سمعت بوالدك وبك، وحدّثني المسلمون عنكما بخير وعلم، وأنا أريد أن فيما لك فيه منفعةٌ ولي، وأنتَ لستَ ممن تخافُ أن يُخدع بالباطل، ولا ممّن يخفى عليه الحقُّ، ويعاند فيه، إذا ظهر له، فاجلس معنا نأخذ في مسألة من المذاكرة. فأعجبني كلامه، وتصرُّفه في الكلام العربي، فجلست معهم، وقعد إليَّ منهم أربعة، وهو أحدهم، وكأنهم تركوه للمكالمة؛ فأخذ معي في أمر المعجزة، وأخذ يتأدّب مع الشارع - صلوات الله عليه وسلامه - وذلك منه خوف أن ينفرني، ومكيدة يستميلني بها لسماع كلامه، وكنت - بحمد الله - قد أحكمت شيئًا من أصول الدين مع والدي - رحمه الله تعالى - وقال لي: أنتم تقولون: إن من أعظم معجزات نبيّكم القرآن العظيم الذي بأيديكم.

قلت له: نعم، قال: وأنا لا أتكلم معك في غيره، وأنتم تقولون: إن نبيّكم تحدّى به العرب قاطبةً في أحفل ما كانوا من الفصاحة، فعجزوا، وأن هذه النكتة هي أوضح نكت الإعجاز وأجلاها، وأبقاها على الدهر، بحيث يقف عليها المتأخّر، كما وقف عليها المتقدم، ويستوي في التوصّل الخاص والعامّ.

قلت له: نعم.

قال: وأنتم تقرؤون فيه ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ﴾ [البَقَرَة: الآية 24]، وذلك في آية التحدّي، ومعرض التعجيز، وتقولون: إن نفي المستقبل في قوله: ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية 24] هو النصّ على ما كان من العجز عنه باقٍ فيما بعد، إلى باقي الدّهر.

قلت: نعم.

قال: ولم يبق معارضٌ واحدٌ في الوقت، ثم مضت السنون والأحقاب، وانقرض لسان الصحيح، واستولى عليه الفساد، أقمتم الإعجاز، وصحّ ذلك النفي المتقدم وجودًا، وصدّق الخَبَرَ الخُبْرُ، رأيتم أنه لم يبق للمعارضة مظنّة تقدير، وأن المتأخر في هذا حصل على ثلج اليقين من المتقدّم.

فقلت له: أما هذا فلا أقول فيه إلا أن الأمر استمرّ على ما كان عليه أولاً، ولا يزيد المتقدم على المتأخّر، ولا المتأخر على المتقدم. والحق إذا ظهر من وجه واحد

في وقتٍ ما، لا تزيده كثرة الوجوه صحة، ولا تدفع عنه شبهة، ولكن هذا واقع في الوجود كما قلت؛ فما تريد أن تبني على هذا؟

فقال ـ تعالى الله عن قوله، ونزَّهَ الوَحْيَ عن تَخْيِيلاتِهِ ـ: اسمع الآن ما أقوله، ولا تفهم عني أني أريد به أن أحدًا عارض القرآن، أو أتى في ذلك بشيءٍ يوقع في النفس احتمالاً، لا، والله، لا أقول ذلك، ولا أدَّعي ما لم يقلْ به أحد من أهل ملّتكم، أو غيرها، ولكني أقول شيئًا آخر، افهمه عنّي، وتثبّتْ فيهِ، فإنه موضع نظر في نفسي منه شيء، ولم أجد من أهل ملّتكم أحدًا يزيله عنها، على كثرة سؤالي عنه لكل من توسّمتُ فيه المعرفة منكم. وذلك أن الكتاب المسمّى بـ «المقامات»[1] قد أجمع أهل ملّتكم على أنّ أهل الأدب عجزوا عن معارضته، وكل من تعرّض لذلك لم يأتِ بشيء يقاربه، ولا يقع موقعه، ثم إن مؤلّفه ـ مع ذلك ـ تحدّى أهل اللّسان قاطبة بشيءٍ منها، ورأى أنه لا يوتى بمثله، وزاد إلى ذلك بأن صرّح بنفي الإتيان بمثله في المستقبل تصريحًا لا يمكن إنكاره، وذلك قوله في المقامة السادسة والأربعين: «أنشد البيتين المُطْرِبَيْن[2]، المُشْتَبِهي الطرفين، اللذين أسكتا كل نافث، وأمِنَا أن يُعَزَّزَا بثالث، فأنشده:

سِمْ سِمَةً[3] تحسن آثارُهَا[4] ... واشْكُرْ لمن أعطى ولو سِمْسِمَهْ

والمكرُ مهما استطعتَ لا تاتِهِ ... لِتَقْتَنِي[5] السُّؤْدَدَ[6] والمَكْرُمَه[7]»

وقد مضت بعد الإعصار، وانقرضت الأجيال، فلم يأتِ أحد لهما بثالث ـ كما قال ـ لا في عصره، ولا بعد عصره على كثرة درس الناس لها، وتداولها في مجالس المذاكرة، ومحافل الأمراء، واشتهارها في الأمصار، فعلى ما تقرّر أولاً وجدناه عند جمهوركم في حق القرآن مسلمًا، ينبغي أن يكون ما أتى به الحريري ـ أيضًا ـ في هذا

---

(1) هو كتاب في الأدب العربي يحتوي على خمسين مقامة مشتملة على صنوف وفنون من الأدب العربي، مؤلفه العلامة أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري المولود سنة (446 هـ)، المتوفّى بالبصرة سنة (510 هـ)، وقيل في غير ذلك. ويعدّ الإمام العلامة الحريري من أئمّة الأدب العربي العظام،

(2) وفي الأصل: المُطرَّفَيْن.

(3) علَم علامة بمعنى افعَل فِعْله.

(4) عواقبها.

(5) لِتَكْتَسِب.

(6) الرفعة.

(7) الكرامة.

الموضع معجزة، وإن لم يرد هو ذلك، ولا قصد هذا المقصد الذي نحن بسبيله، لكنه قد وقع في الوجود اتّفاقًا، ووقع وقوعًا لا مِرْية فيه، وأنتم مع ذلك لا تقولون: إنه نبيّ، ولا يمكنكم قول ذلك، ولا أنا أُريده، ولكن أُريد أن هذا أمر قد وقع لمن حصل التسليم منكم فيه أنه غير نبيّ؛ فما الفرق بينه وبين ما كنّا بسبيله؟ أولاً، اللّهمّ إلا أن نستعين على ذلك بقرينة أخرى، أو بقرائن من غير القرآن، فتكون حينئذ قد جعلت القرآن غير مستقلّ بإثبات نبوّة نبيّكم، وليس هذا قول أئمّتكم، وأخذ يقرّر أشياء من هذا القبيل، يتحذّر فيها من تنفيري، فيتأدّب مع القرآن عند ذكره، ويعظم النبيّ ﷺ متى عرض له ذكرًا، ويقول: النظر في هذا أحقّ عليك منه عليّ.

فأدركني ـ والله ـ انبعاث عظيم للزيادة على البيتين، ولم أرَ آكدَ منه في الوقت، ولا ألجم لذلك المخزي منها، فأخذت أُبدي له الفرقَ بين المسألتين بطرائف البراهين الأصولية، والأقاويل العلمية، وخاطري مشتغل بالتفرّغ للزيادة عليهما، وهو يقول: قد سمعت هذا، وناظرني به فلان.

ثم قلت له: كذا، وسمعت هذا الآخر، وقد ذكر هذا الآخر فلان في كتاب كذا، واعترضني فيه كذا، كذا، كذا. إلى أن يسّر الله في زيادة بيت واحد، فقلت له: ومع هذا فقد زاد الناس على البيتين، ولم يغفُلوا عنهما. فقال لي: وأين هذا؟ فوالله ما رأيتُ أحدًا أدّعى هذا، ولا ذكره يومًا قطُّ.

فقلت له: أنا أذكر بيتًا ثالثًا لهما، ولا أذكر الآن قائله، ولم أر أن أنْسُبَهُ لنفسي في الوقت، لأني قدّرتُ أنه إن فعلتُ ذلك لا يقع منه موقعًا مؤثّرًا، ثم أنشدتُه:

والمَهْرُ مَهْرُ الحُورِ وَهْوَ التُّقَىٰ بادِرْ بِهِ البكْرَةَ[1] والمَهْرَمَةَ[2]

فلمّا سمعه، وأعدتُه عليه، حتى فَهِمَه، فكأنما ألقمتُه حجرًا، ورأيت فيه من الانكسار لذلك ما لم أره عند سماع الحُجج العقلية، والمآخذ الأصولية، فأخذ في الثناء عليّ، وأخذ أصحابه يسألونه عن تفهيم ما قلتُه له، فأفهمهم إيّاه، وقيّدوا البيت، ولم أنفصل [عنهم] إلا وهم كالمسلمين في انقطاع شبهتهم، قطع الله دابرَهُمْ».

(1) لعله يعني بالبكرة ـ هنا ـ الفتوة.

(2) المَهْرَمَةُ: الهَرَمُ.

تنبيه: هذه المناظرة قد نقلها الشيخ مخلوف في كتابه «شجرة النور الزكية» باختصار، وذلك في ترجمة الأديب اللغوي أبي العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي (شارح مقامات الحريري) المتوفَّى سنة 619 هـ.

مناظرة الإمام النحوي اللغوي الأديب القاضي:
الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد[1]
(المتوفَّى ببغداد سنة ثمان وستين وثلاثمائة: 368 هـ)،
ومتى بن يونس، المعروف بأبي بشر المنطقي،
أو بابن يونان، رئيس المنطقيّين في عصره[2]
(توفي ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة: 328 هـ)

قال الكاتب البليغ، والمفكّر الكبير عليّ بن محمد بن العباس، المعروف بأبي حيان التوحيدي في كتابه: «الإمتاع والمؤانسة» ص 85 إلى ص 90: «لما انعقد المجلس سنة ستّ وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات[3] للجماعة - وفيهم الخالدي، وابن الأخشاد، والكتبي، وابن أبي بشر، وابن رباح، وابن كعب، وابن

---

(1) صاحب العربية، كان أبوه مجوسيًّا ثم أسلم، وسمّاه ابنه هذا عبد الله، وكان - أولاً - اسمه بهزار، تصدّر أبو سعيد هذا لإقراء القراءات، والنحو، واللغة، والعروض، والفقه، والحساب، وكان رأسًا في النحو، بصيرًا بمذهب أبي حنيفة. أصله من سيراف - بكسر السين: من بلاد فارس - تفقّه في عمان، وسكن بغداد، فتولّى نيابة القضاء، وكان متعفّفًا، لا يأكل إلّا من كسب يده، ينسخ الكتب بالأجرة، ويعيش منها، واختلف في كونه معتزليًّا، له كتب: (شذرات الذهب 3/ 65، البداية 11/ 250، الأعلام 195 - 196 - ولد سنة أربع وثمانين ومائتين 284 هـ).

(2) وهو يوناني، ولد في دَيْرِ قُنَّى (بسورية) فلقّب بالقُنائي، نشأ في أسكول مار ماري، قرأ عليه الفارابي، ويحيىٰ بن عدي، وقرأ هو على جمع من المسيحيّين. نقل عن اليونانية كتبًا. (ابن النديم، الفهرست ص 424، طرابيشي: معجم الفلاسفة ص 582).

(3) الفضل بن جعفر بن محمد، بن الفرات، أبو الفتح: وزير، من الكتّاب، من أعيان الدولة العباسية، يقال له: «ابن حنزابة»، وهي أُمّة، وكانت رومية، استوزره المقتدر بالله سنة 320 هـ، ثم عزل عن الوزارة، وولي الخراج بمصر والشام. وأعيد إلى الوزارة سنة 324 هـ في بدء خلافة «القاهر»، فلم يستقرّ بها طويلاً، لاختلال حالها، وتحكم الترك والديلم في الدولة، وانصرف في رحلة إلى الشام، فتوفي بالرملة سنة 327 هـ. ومدة وزارته الثانية سنة وثمانية أشهر و25 يومًا. وهو والد المحدث وزير بني الإخشيد بمصر أبي الفضل جعفر ابن حنزابة. (الزركلي: الأعلام 5/ 147).

عمر، وقدامة بن جعفر[1]، والزهري، وعليّ بن عيسى الجرّاح[2]، وابن فراس، وابن رشيد، وابن عبد العزيز الهاشمي، وابن يحيىٰ العلويّ، ورسول بن طغج من مصر، والمرزباني صاحب آل سامان ـ ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى بن يونس في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشرّ، والحجّة من الشبهة، والشكّ من اليقين، إلا بما حويناه من المنطق، وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطّلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه، فأحجم القوم، وأطرقوا. قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفي بكلامه، ومناظرته، وكسر ما يذهب إليه، وإني لأعدكم في العلم بحارًا، وللدين وأهله أنصارًا، وللحقّ وطلّابه منارًا، فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلون عنهما؛ فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه، فقال: اعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة، والعقول الحادّة، والألباب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء، والحياء مغلبة، وليس البراز في معركة خاصّة، كالمصاع[3] في بقعة عامّة.

---

(1) قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج: كاتب من البلغاء الفصحاء، المتقدمين في علم المنطق والفلسفة. كان في أيام المكتفي بالله العباسي، وأسلم على يده. وتوفي سنة 337 هـ ببغداد. كان يضرب به المثل في البلاغة، وكان أبوه نصرانيًا، وكان ممن لا تفكر فيه، ولا علم عنده. له (أي لقدامة) كتب (الزركلي، الأعلام 5/ 191 ـ ابن النديم/ الفهرست 209).

(2) علي بن عيسى بن داود بن الجراح، أبو الحسن، البغدادي، الحسني، الكاتب: وزير المقتدر العباسي والقاهر، وأحد العلماء الرؤساء، من أهل بغداد، فارسي الأصل، نشأ كاتبًا كأبيه، وولي مكة. واستقدمه المقتدر إلى بغداد سنة 300 هـ، فولاه الوزارة فأصلح الأحوال، وأحسن الإدارة، وحمدت سيرته، ثم عزله المقتدر سنة 304 هـ، وحبسه، ونفاه إلى مكة (سنة 311 هـ)، ومنها إلى صنعاء، وأذن له بالعودة إلى مكة سنة 312 هـ، فعاد، وولي فيها الاطّلاع على أعمال مصر والشام، فكان يتردّد إليهما، وأعاده المقتدر إلى الوزارة، فرجع إلى بغداد سنة 314 هـ، ونقم عليه سنة 316 هـ، فعزله، وقبض عليه، ثم جعل له النظر في الدواوين سنة 318 هـ. وهكذا كانت حياته ملؤها الاضطراب، وصف بأنه كان محدِّثًا عالِمًا، ديِّنًا، خيِّرًا، كبير الشأن، عالي الإسناد. وكان في الوزراء كعمر بن عبد العزيز في الخلفاء. عاش تسعين سنة، إذ ولد سنة 244 هـ وتوفي 334 هـ. (الزركلي، الأعلام 4/ 317 ـ ابن العماد، شذرات الذهب 2/ 336، ابن النديم، الفهرست 206 ـ وفيه أنه دُفن في داره ببغداد التي توفي فيها، له كتب).

(3) المِصاع: المقاتلة والمجالدة (القاموس، مصع).

فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك.

فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة، والاحتراز عن رأيه إخلاد إلى التقصير، ونعوذ بالله من زلّة القدم، وإيّاه نسأل حُسْن المَعونة في الحرب والسِّلم.

ثم واجهه متّى، فقال: حدّثني عن المنطق ما تعني به، فإنا إذا فهمنا مرادك فيه، كان كلامنا معك في قبول صوابه، وردّ خطئه على سنن مرضي، وطريقة معروفة؟

قال متّى: أعني به أنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح.

فقال أبو سعيد: أخطأت؛ لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف، إذا كنا نتكلّم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل، إذا كنّا نبحث بالعقل، وهَبْك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون، أيّما هو حديد أو ذهب، أو شبه أو رصاص؟ فأراك بعد معرفة الوزن فقير إلى معرفة جوهر الموزون، وإلى معرفة قيمته، وسائر صفاته التي يطول عدّها؛ فعلى هذا، لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان اجتهادك إلا نفعًا يسيرًا من وجهٍ واحد، وبقيت عليك وجوه، فأنت كما قال الأول:

حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء[1]

وبعد، فقد ذهب عليك شيء هٰهنا، ليس كل ما في الدنيا يوزن، بل فيها ما يوزن، وفيها ما يكال، وفيها ما يذرع، وفيها ما يمسح، وفيها ما يحزر، وهذا ـ وإن كان هكذا في الأجسام فإنه على ذلك ـ أيضًا، في المعقولات المقرّرة، والإحساسات ضلال العقول، يحكيها بالتقريب والتبعيد، مع الشبه المحفوظ، والمماثلة الظاهرة، ودَعْ هذا، إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها،

---

(1) صدره:

«وقل لمن يدعي في العلم معرفة...»

وما يتعارفونه بها من رسومها، وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند، والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ويتّخذونه قاضيًا وحكمًا لهم، وعليهم، ما شهد لهم به قَبِلوه، وما أنكره رفضوه؟

قال متّى: إنما لزم ذلك؛ لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة، وتصفّح للخواطر السانحة، والسوانح الهاجسة، والنافي في المعقولات سواء. ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية، سواء عند جميع الأُمم، وكذلك ما أشبهه؟

قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة، وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البيّنة في أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف، وحضر الاتفاق، لكن ليس الأمر هكذا، ولقد موّهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه، ولكن مع هذا ـ أيضًا ـ إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟

قال: نعم.

قال: أخطأت، قل في هذه المواضع: بلى.

قال: بلى، أنا أقلّدك في مثل هذا.

قال: أنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلّم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة اليونان، فكيف صرت تدعو إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية، فما تقول في معانٍ متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟

قال متّى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض، وأدّت المعاني، وأخلصت الحقائق.

قال أبو سعيد: إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت، وما كذبت، وقوّمت، وما حُرِّفت، وزنت، وما جرفت، وأنها ما التاثت[1]، ولا حافت[2]، ولا نقصت، ولا

---

(1) الْتَاثَ: اخْتَلَطَ (القاموس، لوث).

(2) حاف يحيف: ظلم (القاموس، حيف).

زادت، ولا قدّمت، ولا أخّرت، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأخص الخاص، ولا بأعمّ العام، وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات، ولا في مقادير المعاني؛ فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه.

قال متى: لا، ولكنهم من بين الأُمم أصحاب عناية بالحكمة، والبحث عن ظاهر هذا العالم، وباطنه، وعن كل ما يتّصل به، وينفصل عنه، وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر، وانتشر ما انتشر، وفشا ما فشا، ونشأ ما نشأ من أنواع العلوم، وأصناف الصنائع، ولم نجد هذا لغيرهم.

قال أبو سعيد: أخطأت، وتعصّبت، ومِلْت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث[1] في العالم بين جميع من في العالم، ولهذا قال القائل:

العلم في العلم مبثوث ونحوه العاقل محثوث[2]

وكذلك الصناعات مفضوضة[3] على جميع من على جدد الأرض، ولهذا غلب علم في مكان دون علم، وكثرت صناعة في بقعة دون صناعة، وهذا واضح، والزيادة عليه مَشْغلة، ومع هذا فإنما يصح قولك، وتسليم دعواك، لو كانت يونان معروفة من بين جميع الأُمم بالعصمة الغالبة، والفطنة الظاهرة، والبيّنة المخالفة، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا لما قدروا، ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا، وأن السكينة نزلت عليهم، والحقّ تكفّل بهم[4]، والخطأ تبرّأ منهم، والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدت من جواهرهم، وعروقهم، وهذا جهل ممن يظنّه بهم، وعناد ممن يدّعيه لهم، بل كانوا كغيرهم من الأُمم يصيبون في أشياء، ويخطئون في أشياء، ويعلمون أشياء، ويجهلون أشياء، ويصدقون في أُمور، ويكذبون في أُمور، ويحسنون في أحوال، ويسيئون في أحوال، وليس واضع المنطق يونان بأسرها، وإنما هو رجل منهم، وقد أخذ عمّن قبله، كما أخذ عنه مَن بعده، وليس هو حجّة على الخلق الكثير، والجمّ الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم، ومع هذا الاختلاف في الرأي

---

(1) منتشر، منشور ـ يقال: بثّه يَبُثُّه: إذا نشره وفرّقه. (القاموس: بث).
(2) حثّه على الأمر يحثه: حضّه عليه (القاموس: حث).
(3) مفرقة، من فضه يفضه: إذا فرقه (القاموس: فض).
(4) ضمنهم، من تكفّل به: إذا ضمنه (القاموس: كفل).

والنظر والبحث والمسألة، والجواب سنخ[1] وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف، أو يحلحله، أو يؤثر فيه؟ هيهات هذا محال، ولقد بقي العلم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه؛ فامسح وجهك بالسلوة عن شيء لا يستطاع، لأنه منعقد بالفطرة والطباع، وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تجاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها، لعلمت أنك غني عن معاني يونان كما أنك غني عن لغة يونان.

علاقة النحو بالمنطق

وها هنا مسألة، تقول: إن الناس عقولهم مختلفة، وأنصباؤهم[2] منها متفاوتة. قال: نعم. قال: وهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أو بالاكتساب؟ قال: بالطبيعة. قال: فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي؟ قال متّى: هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفاً. قال أبو سعيد: فهل وصلته بجواب قاطع وبيان ناصع؟ ودع هذا؛ أسألك عن حرفٍ واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدِلّ به[3] وتباهي[4] بتفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟ فبهت متّى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه؛ لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، والنحوي حاجته شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض، وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضح من المعنى.

فقال أبو سعيد: أخطأت؛ لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمني والنهي والحضّ والدعاء والنداء والطلب كلّها من وادٍ واحد بالمشاكلة والمماثلة. ألا ترى أن رجلاً لو

(1) السنخ ـ بكسر السين ـ: الأصل (القاموس: سنخ).
(2) جمع نصيب، وهو الحظ (القاموس: نصب).
(3) أوثق بمحبته، فأفرط عليه، وهو من أدلّ (القاموس: دل).
(4) تفاخر به (القاموس: بهو).

قال: «نطق زيد بالحق ولكن ما تكلّم بالحق، وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش، وأعرب عن نفسه ولكن ما أفصح، وأبان المراد ولكن ما أوضح، أو فاه بحاجته ولكن ما لفظ، أو أخبر ولكن ما أنبأ»؛ لكان في جميع هذا محرقًا ومناقضًا وواضعًا للكلام في غير حقّه، ومستعملاً للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره، والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقليّ؛ ولهذا كان اللفظ بائدًا على الزمان، لأن الزمان يقفو[1] أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتًا على الزمان؛ لأن مستملئ المعنى عقل، والعقل إلـهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت[2]، وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها[3]، وآلتك التي تزهى بها[4]، إلا أن تستعير من العربية لها اسمًا فتعار، ويسلم لك ذلك بمقدار؛ وإذا لم يكن لك بدّ من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بدّ لك أيضًا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة والتوقّي من الخلّة اللاحقة.

فقال متّى: يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإني أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتها لي يونان.

قال أبو سعيد: أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها؛ وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرّكات، وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة؛ على أن هاهنا سرًّا ما علق بك، ولا أسفر[5] لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره؛ وما أظنّ أحدًا يدفع هذا الحكم أو يشكّ في صوابه ممن يرجع إلى مسكة من عقل أو نصيب من إنصاف، فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى

(1) يتبع، من قفا يقفو (القاموس: قفو).
(2) مُتساقط بتتابع (القاموس: هفت).
(3) تدَّعيها (القاموس: نحل).
(4) تَفْخَر بها (القاموس: زهو).
(5) أضاء وأشرق (القاموس: سفر).

تعرّف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية؛ على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسيّة وعربية وتركية؛ ومع هذا فإنك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر، فلم يبق إلا أحكام اللغة، فلم تزري على العربية وأنت تشرح كتب أرسطوطاليس بها، مع جهلك بحقيقتها؟

وحدّثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفّح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا؛ لأن اللغة قد عرفتها بالمنشإ والوراثة، والمعاني نقَّرت[1] عنها بالنظر والرأي والاعتقاب[2] والاجتهاد[3]. ما تقول له؟ أتقول: إنه لا يصحّ له هذا الحكم ولا يستتبّ هذا الأمر؛ لأنه لا يعرف هذه الموجودات من الطريق التي عرفتها أنت؟ ولعلك تفرح بتقليده لك وإن كان على باطل أكثر مما تفرح باستبداده، وإن كان على حقّ؛ وهذا هو الجهل المبين، والحكم المشين.

ومع هذا، فحدّثني عن الواو ما حكمه؟ فإني أريد أن أبيّن أن تفخيمك للمنطق لا يُغني عنك شيئًا، وأنت تجهل حرفًا واحدًا في اللغة التي تدعو بها إلى حكمة يونان، ومن جهل حرفًا أمكن أن يجهل حروفًا، ومن جهل حروفًا جاز أن يجهل اللغة بكمالها، فإن كان لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها، فلعلّه يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه علم ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامّة أو رتبة من هو فوق العامة بقدر يسير، فلمَ يتأبّى[4] على هذا ويتكبّر، ويتوهّم أنه من الخاصّة وخاصّة الخاصّة، وأنه يعرف سرّ الكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيح البرهان؟

وإنما سألتك عن معاني حرف واحد، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلّها، وطالبتك بمعانيها ومواضعها التي لها بالحق، والتي لها بالتجوّز؛ سمعتكم تقولون: إن «في» لا يعرف النحويّون مواقعها، وإنما يقولون: هي «للوعاء» كما يقولون: «إن الباء للإلصاق»؛ وإن «في» تقال على وجوه: يقال «الشيء في الإناء» «والإناء في المكان» «والسائس في السياسة» «والسياسة في السائس».

(1) نقر ـ بالتشديد ـ الشيء، وانتقره: بحث عنه (القاموس: نقر).
(2) الإتيان بالشيء مرة بعد مرة (لسان العرب: عقب).
(3) بَذْلُ الجُهْد والوسع (لسان العرب: جهد). (4) يمتنع (لسان العرب: أبى).

أترى أن هذا التشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها؟ ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟ فهذا جهل من كل من يدّعيه، وخطل[1] من القول الذي أفاض فيه؛ النحوي إذا قال: «في» للوعاء فقد أفصح في الجملة عن المعنى الصحيح، وكنّى مع ذلك عن الوجوه التي تظهر بالتفصيل، ومثل هذا كثير، وهو كافٍ في موضع التكنية.

فقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفّق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشدّ في إفحامه[2]، وحقّق عند الجماعة ما هو عاجزٌ عنه، ومع هذا فهو مشنَّع[3] به.

معاني الواو

فقال أبو سعيد: للواو وجوه ومواقع: منها معنى العطف في قولك: «أكرمت زيدًا وعمرًا»، ومنها القسم في قولك: «والله لقد كان كذا وكذا»، ومنها الاستئناف في قولك: «خرجت وزيد قائم»؛ لأن الكلام بعده ابتداء وخبر ومنها، ومعنى رب التي هي للتقليل نحو قولهم: «وقاتِم الأعماق خاوي المخترق»[4]، ومنها أن تكون أصلية في الاسم كقولك: واصل، واقِد وافِد، وفي الفعل كذلك، كقولك: وجل يوجل؛ ومنها أن تكون مقحمة نحو قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ﴾ [الصَّافات: الآيتان 103، 104]، أي ناديناه؛ ومثله قول الشاعر[5]:

«فلما أجَزْنَا ساحةَ الحيّ وانْتَحَى»[6]

المعنى: انتحى بنا؛ ومنها معنى الحال في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عِمرَان: الآية 46]، أي يكلّم الناس في حال كهولته؛ ومنها أن تكون بمعنى حرف الجرّ، كقولك: استوى الماء والخشبة أي مع الخشبة.

فقال ابن الفرات لمتّى: يا أبا بشر! أكان هذا في نحوك؟

---

(1) الكلام الفاسد الكثير المضطرب (لسان العرب: خطل).
(2) إسكاته (لسان العرب: فحم).
(3) مقبح به (لسان العرب: شنع). المُخترق: المَمَرُّ (لسان العرب: خرق، قتم).
(4) القاتم: المغبر المائل لونه إلى السواد. (5) امرؤ القيس الكندي.
(6) قصد.

تدقيقات نحوية ومعنوية

ثم قال أبو سعيد: دع هذا، هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللفظي، ما تقول في قول القائل: «زيد أفضل الإخوة»؟

قال: صحيح. قال: فما تقول إن قال «زيد أفضل إخوته»؟ قال: صحيح. قال: فما الفرق بينهما مع الصحة، فبلح[1] وجنح[2] وغُصَّ بريقه.

قال أبو سعيد: أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة؛ المسألة الأُولى جوابك عنها صحيح، وإن كنت غافلاً عن وجه صحتها؛ والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت أيضًا ذاهلاً عن وجه بطلانها.

قال متّى: بيّن لي ما هذا التهجين؟

قال أبو سعيد: إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس، هو مجلس إزالة التلبيس، مع من عادته التمويه والتشبيه؛ والجماعة تعلم أنك أخطأت، فلم تدّع أن النحوي إنما ينظر في اللفظ دون المعنى، والمنطقي ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا هو كان يصح لو أن المنطقي كان يسكت ويجيل فكره في المعاني، ويرتّب ما يريد بالوهم السانح والخاطر العارض والحدس الطارىء؛ فأما وهو يريغ[3] أن يبرز ما صح له بالاعتبار والتصفّح إلى المتعلم والمناظر؛ فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طباقًا لغرضه، وموافقًا لقصده.

قال ابن الفرات لأبي سعيد: تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيت[4] عاملاً في نفس أبي بشر.

قال: ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا ملل الوزير، فإن الكلام إذا طال مُلَّ.

فقال ابن الفرات: ما رغبت في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة؛ فأمّا الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر.

---

(1) بَلَحَ: أعيا، ولم يقدر على التحرك. وبَلَحَ ـ أيضًا ـ أفلس (لسان العرب: بلح).
(2) من جَنَحَ الطائر جنوحًا: إذا كسر من جناحيه، ثم أقبل كالواقع اللاجىء (لسان العرب: جنح).
(3) يريد ويطلب، من أراغ إذا أراد وطلب (لسان العرب: روغ).
(4) التقريع والتوبيخ (لسان العرب: بكت).

فقال أبو سعيد: إذا قلت: «زيد أفضل إخوته» لم يجز؛ وإذا قلت: «زيد أفضل الإخوة» جاز؛ والفصل بينهما أن إخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج عن جملتهم. والدليل على ذلك أنه لو سأل سائل فقال:

«مَن إخوة زيد» لم يجز أن تقول: زيد وعمرو وبكر وخالد، وإنما تقول: بكر وعمر وخالد، ولا يدخل زيد في جملتهم، فإذا كان زيد خارجًا عن إخوته صار غيرهم، فلم يجز أن تقول: أفضل إخوته، كما لم يجز أن تقول: «إن حمارك أفره[1] البغال» لأن الحمير غير البغال، كما أن زيد غير إخوته، فإذا قلت: «زيد خير الإخوة» جاز؛ لأنه أحد الإخوة، والاسم يقع عليه وعلى غيره، فهو بعض الإخوة. ألا ترى أنه لو قيل: «من الإخوة»؟ عدّدته فيهم، فقلت: «زيد وعمر وبكر وخالد»، فيكون بمنزلة قولك: «حمارُك أفرَهُ الحَمِير» لأنه داخل تحت الاسم الواقع على الحمير، فلمّا كان على ما وصفنا جاز أن يضاف إلى واحد منكور يدلّ على الجنس، فتقول: «زيد أفضل رجل» و«حماري أفره حمار»، فيدلّ «رجل» على الجنس كما دلّ الرجال؛ وكما في «عشرين درهمًا ومائة درهم».

فقال ابن الفرات: ما بعد هذا البيان مزيد، ولقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار.

فوائد علم النحو

فقال أبو سعيد: معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخّي[2] الصواب في ذلك، وتجنّب الخطأ من ذلك، وإن زاغ[3] شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغًا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد، أو مردودًا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم. فأمّا ما يتعلق باختلاف لغات القبائل، فذلك شيء مسلّم لهم ومأخوذ عنهم، وكل ذلك محصور بالتتبّع والرواية والسماع والقياس المطّرد على الأصل المعروف من غير تحريف، وإنما دخل العجب على المنطقيّين لظنّهم أن

---

(1) أنشط وأحدّ وأقوى (لسان العرب: فره).

(2) التحري للحق مأخوذ من وخى يخي: إذا توجّه لوجه. (لسان العرب: وخى).

(3) مال (لسان العرب: زيغ).

المعاني لا تُعرف ولا تستوضع إلا بطريقهم ونظرهم وتكلّفهم، فترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون، وجعلوا تلك الترجمة صناعة، وادّعوا على النحويّين أنهم مع اللفظ لا المعنى.

ثم أقبل أبو سعيد على متّى، فقال: أما تعرف يا أبا بشر أن الكلام اسم واقع على أشياء قد ائتلفت[1] بمراتب، وتقول بالمثل: هذا ثوب والثوب اسم يقع على أشياء بها صار ثوبًا؛ لأنه نسج بعد أن غزل، فسَدَاته[2] لا تكفي دون لُحمته[2]، ولحمته لا تكفي دون سداته، ثم تأليفه كنسجه، وبلاغته كقصارته[3]، ورقة سِلكه كرقة لفظه، وغلظ غزله ككثافة حروفه، ومجموع هذا كلّه ثوب، ولكن بعد تقدّمه كل ما يحتاج إليه فيه.

قال ابن الفرات: سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحقّ الذي لا يبصره.

قال أبو سعيد: ما تقول في رجل يقول: «لهذا عليّ درهم غير قيراط؛ ولهذا الآخر عليّ درهم غير قيراط». قال: ما لي علم بهذا النمط. قال: لست نازعًا عنك حتى يصح عند الحاضرين أنت صاحب مخرقة وزَرَق[4]، هاهنا ما هو أخفّ من هذا، قال رجل لصاحبه: «بكم الثوبان المصبوغان»، وقال آخر: «بكم ثوبان مصبوغان»، وقال آخر: «بكم ثوبان مصبوغين»، بين هذه المعاني التي تضمّنها لفظ لفظ.

قال متّى: لو نثرت أنا أيضًا عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي.

قال أبو سعيد: أخطأت، لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر فيه، فإن كان له علاقة بالمعنى وصحّ لفظه على العادة الجارية أجبت، ثم لا أبالي أن يكون موافقًا أو مخالفًا، وإن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك، وإن كان متّصلاً باللفظ ولكن على

(1) اجتمعت (لسان العرب: ألف).
(2) السَّدى ـ بفتح السين ـ: ما مُدَّ من الثوب، واللّحمة ـ بفتح اللام وضمّها ـ: ما سدى بين السَّدَيَيْنِ (القاموس، لسان العرب: سدى، لحم).
(3) القِصارة ـ بكسر القاف ـ: تحويره، وتدقيعه (لسان العرب: قصر).
(4) الزَّرقُ ـ محرّكًا ـ العمى (القاموس: زرق).

وضع لكم في الفساد على ما حشوتم به كتبكم رددته أيضًا؛ لأنه سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقرّرة بين أهلها.

ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب كالسبب والآلة والسلب والإيجاب والموضوع والمحمول والكون والفساد والمهمل والمحصور وأمثلة لا تنفع ولا تُجدي، وهي إلى العِي[1] أقرب، وفي الفهامة[2] أذهب.

ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقصٍ ظاهر؛ لأنكم لا تفون بالكتب ولا هي مشروحة، فتدّعون الشعر ولا تعرفونه، وتذكرون الخطابة وأنتم عنها في منقطع التراب؛ وقد سمعت قائلكم يقول: الحاجة ماسّة إلى كتاب البرهان، فإن كان كما قال فلم قطع الزمان بما قبله من الكتب، وإن كانت الحاجة قد مسّت إلى ما قبل البرهان، فهي أيضًا ماسّة إلى ما بعد البرهان، وإلا فلم صنف ما لا يحتاج إليه ويُستغنى عنه. هذا كله تخليط وزرق وتهويل ورعد وبرق.

وإنما بودكم أن تشغلوا جاهلاً، وتستذلّوا عزيزًا؟ وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: الهَلية[3] والأينية[4] والماهية[5] والكيفيّة[6] والكمية[7] والذاتية[8] والعرضية[9] والجوهرية[10] والهيولية[11] والصورية[12] والأيسية[13] والليسية[14] والنفسية؟ ثم تتطاولون فتقولون: «جئنا بالسحر» في قولنا: «لا» في شيء من «ب» و«ج» في بعض «ب»، فـ«لا» في بعض «ج» و«لا» في كل «ب» و«ج» في كل «ب»، فإذن «لا» في كل «ج»؛ هذا بطريق الخلف، وهذا بطريق الاختصاص.

وهذه كلّها خرافات وترهات، ومغالق وشبكات؛ ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه، استغنى عن هذا كلّه بعون الله وفضله وجودة

---

(1) العجز عن الكلام (القاموس: عيي).
(2) كلال اللسان (لسان العرب: فهه).
(3) نسبة إلى هل الاستفهامية.
(4) نسبة إلى أين الاستفهامية.
(5) حقيقة الشيء.
(6) نسبة إلى كيف.
(7) نسبة إلى كم، والكمية: المقدار.
(8) نسبة إلى ذات.
(9) نسبة إلى العرض، وهو ما يجيء ويذهب من الحالات.
(10) نسبة إلى الجوهر وهو ما لا يقبل القسمة.
(11) حقيقة الشيء في العدم.
(12) نسبة إلى الصورة.
(13) نسبة إلى ليس: يعنون النفي بذلك.
(14) نسبة إلى لا ليس: يعنون بذلك الإثبات؛ لأن نفي النفي إثبات.

العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأي وإنارة النفس من منائح الله الهنيّة، ومواهبه السنيّة، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجهًا، وهذا الناشىء أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبّع طريقتكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم: لم يعرف غرضنا ولا وقف على مرادنا، وإنما تكلّم على وهم. وهذا منكم تحاجز ونكول ورضى بالعجز وكلول، وكل ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض هذا قولكم في «يفعل وينفعل» لم تستوضعوا فيها مراتبهما ومواقعهما، ولم تقفوا على مقاسمهما[1]؛ لأنكم قنعتم فيها بوقع الفعل من «يفعل»، وقبول الفعل من «ينفعل»، ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم، ومعارف ذهبت عنكم، وهذا حالكم في الإضافة.

فأمّا البدل ووجوهه، والمعرفة وأقسامها، والنكرة ومراتبها، وغير ذلك مما يطول ذكره، فليس لكم فيه مقال ولا مجال.

وأنت إذا قلت لإنسان: «كن منطقيًّا»، فإنما تريد: كن عقليًّا أو عاقلاً أو اعقل ما تقول، لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل؛ وهذا قول مدخول؛ لأن النطق على وجوه أنتم عنها في سهو.

وإذا قال لك آخر: «كن نحويًّا لغويًّا فصيحًا»، فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُمْ أن يفهم عنك غيرك.

وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به. فأمّا إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فأجّل اللفظ بالروادف[2] الموضحة والأشباه المقربة، والاستعارات الممتعة، وبيّن المعاني بالبلاغة، أعني لوح منها لشيء حتى لا تُصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها؛ لأن المطلوب إذا ظفر به على هذا الوجه عزّ وجَلَا، وكرّم وعلا؛ واشرح منها شيئًا حتى لا يمكن أن يمتري فيه أو يتعب في فهمه أو يعرِّج عنه لاغتماضه[3]؛ فهذا المذهب يكون جامعًا لحقائق الأشباه ولأشباه الحقائق؛ وهذا باب

(1) أقسامهما (القاموس: قسم).

(2) التوابع (القاموس: ردف).

(3) غموضه.

إن استقصيته خرج عن نمط ما نحن عليه في هذا المجلس، على أني لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أو لا؟

ثم قال: حدّثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين؟ أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة[1]، وأن الواحد أكثر من واحد، وأن الذي هو أكثر من واحد هو واحد، وأن الشرع ما تذهب إليه، والحق ما تقوله؟ هيهات، هاهنا أمور ترفع عن دعوى أصحابك وهذيانهم، وتدقّ عن عقولهم وأذهانهم.

ودع هذا، هاهنا مسألة قد أوقعت خلافًا، فارفع ذلك الخلاف بمنطقك. قال قائل: «لفلان من الحائط إلى الحائط»، ما الحكم فيه؟ وما قدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معًا وما بينهما. وقال آخرون: له النصف من كلٍّ منهما. وقال آخرون: له أحدهما. هات الآن آيتك الباهرة، ومعجزتك القاهرة وأنى لك بهما، وهذا قد بان بغير نظرك ونظر أصحابك.

ودع هذا أيضاً؛ قال قائل: «من الكلام ما هو مستقيم حسن، ومنه ما هو مستقيم محال، ومنه ما هو مستقيم قبيح، ومنه ما هو محال كذب، ومنه ما هو خطأ»، فسّر هذه الجملة. واعترض عليه عالم آخر، فاحكم أنت بين هذا القائل والمعترض وأرِنَا قوة صناعتك التي تميّز بها بين الخطإ والصواب، وبين الحقّ والباطل؟ فإن قلت: كيف أحكم بين اثنين أحدهما قد سمعت مقالته، والآخر لم أحصل اعتراضه؟ قيل لك: استخرج بنظرك الاعتراض إنْ كان ما قاله محتملاً له، ثم أوضح الحقّ منهما؛ لأن الأصل مسموع لك، حاصل عندك وما يصح به أو يرد عليه يجب أن يظهر منك، فلا تتعاسر علينا، فإن هذا لا يخفى على أحدٍ من الجماعة.

ولقد حدّثنا أصحابنا الصابئون[2] عنه بما يضحك الثكلى ويشمّت العدو ويغرّ الصديق، وما ورث هذا كلّه، إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق، ونسأل

---

(1) هذا يدلّ على أن متى هذا كان مسيحيًا وقت هذه المناظرة، ويؤكّد المترجمون له أنه مات مسيحيًا.

(2) قال الشهرستاني: «ومذهب هؤلاء أن للعالم صانعًا، فاطرًا، حكيمًا، مقدّسًا عن سمات الحدثان، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله، وإنما يتقرّب إليه بالمتوسّطات المقربين لديه، وهم الروحانيون المطهّرون المقدّسون جوهرًا، وفعلاً، وحالة...» (الملل والنحل، ص 260 وما بعدها).

الله عصمة وتوفيقًا نهتدي بهما إلى القول الراجع إلى التحصيل، والفعل الجاري على التعديل، إنه سميع مجيب. هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لمعًا من هذه القصة. وكان يقول: لم أحفظ عن نفسي كلّ ما قلت، ولكن كتب ذلك أقوام حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضًا، وقد اختلّ عليّ كثير منه.

قال عليّ بن عيسى: وتقوض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ولسانه المتصرّف ووجهه المتهلّل وفوائده المتتابعة».



محاورات ومناظرات
مختلفة المواضيع



«محاورة بين
الفقيهين: محمد يحيىٰ الولاتي[1]
ومحمد بن العربي الأدوزي[2]»

قال الفقيه محمد بن يحيىٰ الولاتي المذكور في كتابه «الرحلة الحجازية - من ص 104 إلى ص 156»:

وفي مُدَّةِ إقامتنا عنده[3] ورد علينا سيدي محمد بنُ العربيّ الأدُوزي، فسألني عن أشياء، ظاهر سؤاله أنه سؤال تثبُّتٍ وهو في نفس الأمر سؤال تعنُّت[4].

أول أسئلته: هل على من قلَّده العوامُّ أن يُجْرِيَهم على مشهور مذهبه لأنه إمامُهم، أوْ لَهُ ذلك، وأن يُجْرِيَهُم على القول الذي يُناسِبُ حالهم عزيمةً أو رُخصةً على أنهم لا مذهب لهم؟

الثاني: سؤاله عن تسميتي بمحمد يحيىٰ، فقال: إن رسوله قال له: إني قلت: إنه مُركَّبٌ من عدمين تركيبَ مَزْج، فسألني هل ذلك مطّردٌ، أم لا؟

الثالث: سؤاله عن كلام أبي مسلم هل له مَحْمل صحيحٌ أو لا؟ وكلام أبي مسلم هو أنه قال له رجلٌ: كم سنُّك؟ فقال له ثلاثٌ وستون سنةً، ثم مكث الرجل

---

(1) محمد يحيىٰ بن محمد المختار بن الطالب عبد الله الشنقيطي الولاتي: عالم بالحديث، من فقهاء المالكية. كان قاضي القضاة بجهة الحوض (بموريتانيا: شنقيط)، وتردد إلى تونس. نسبته إلى «ولاته» ببلاد الحوض، بينها وبين «تنبكتو» اثنتا عشرة مرحلة على الإبل. له كتب مشهورة، ينتفع بها. توفي في مسقط رأسه عن نحو 70 عامًا، سنة 1330 هـ. (انظر: الأعلام 7/ 142 - 143، شجرة النور 435).

(2) فقيه سوسي، ذو فقه غزير، واطّلاع واسع. توفي حوالي عام 1330 هـ. (انظر المعسول 5/ 175).

(3) يريد مضيفه، وهو محمد بن الشريف التَّزَرْوَالْتِي، السوسي.

(4) وفي هذا مخالفة آداب السؤال الذي قال فيه أحد الفضلاء:

ولَكَ أنْ تَسْأَلَ لِلتَّثَبُّتِ عن مَأْخَذِ الدَّلِيلِ لا التَّعَنُّتِ

إحدى وعشرين سنة، ثم قال له: كم سِنُّك؟ فقال له أبو مسلم قوله الأول، ثم قال له: لو مكثت معي مثل ذلك ثم سألتني ما قلتُ لك إلّا هذا. انتهى.

الرابع: سؤاله هل لمن أجاز شُرْب الخمر وجهٌ، أو مردود عليه كما في بادي الرأي؟

الخامس: سؤاله بأيّ شيء عرفَ النبيّ ﷺ أنه نبيٌّ، أبِعِلْم أو بحِسٍّ أو بوُجدان؟ وقد جزمنا أنه تيقَّن ذلك بما بينه القاضي عياض في «الشِّفاء» إلا أن العقل أراد أن يعرف سبيل ذلك، ولا شكّ أن علمَه واجبٌ؛ إذ هو أصلُ ما انْبَنَى عليه، انتهى؟

السادس: سؤاله عن العاقل كَيْف علم أنه عاقل، أبعقل آخر عَرَف عَقْلَهُ؟ وما جعل الله لرجل من قَلبين في جَوْفه، أم بغيره؟ انتهى أسئلة محمد بن العربي الأدُوزي.

فأجبت أسئلتَه كلّها بالحقّ الواضح الذي لا غُبار عليه، فقلت، وبالله استعنتُ، وإليه من الحول والقوة تَبَرَّأْتُ.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله.

أمّا بعد، فهذا جواب أسئلتك أيها الفقيه سيدي محمد بن العربي الأدوزي:

أما قولك: هل لمن قلَّده العوامُّ أن يُجْرِيَهُم على مشهور مذهبه لأنه إمامُهم أو له ذلك، وأن يجريَهم على القول الذي ناسبَ حالَهُم عزيمةً أو رخصةً على أنهم لا مذهبَ لهم، فجوابه ـ والله أعلم ـ أنه يجبُ عليه أن يُجْرِيَهُم على مشهور مذهبه، فلا يجوز له أن يُفتِيَهُم إلا بمَشْهور مذهب مالك أو بالرَّاجِحِ أو ما به العمل أي عملُ العلماء الذين لهم أهليّة التَّخْريج والترجيح أو الترجيح فقط؛ لأن أهل الإفتاء في عصرنا هذا كلّهم عوامٌّ في عرف الشرع لا حظَّ لهم من النظر في الأدلّة الشرعية، فلا ترى فيهم مجتهدًا في المذهب ولا في الترجيح، وإنما قُصارى أحدهم أن يكون حافظًا لفُروع المذهب أو جُلّها بالقوّة فقط، أو يحفظ بعضَها بالفعل وبعضها بالقوة، عالمًا بمُطْلقها ومقيَّدِها وعامِّها وخاصِّها ومُجْمَلِها ومبيَّنِها، وله ملكةٌ يَقْتَدِرُ بها على تطبيق الكلّيات على جزئيّاتها، فينزل الفرع الكلّي على صورة الواقعة الجزئية الخارجة بعد سَبْر أوصافها وتمييز الطَّرْدِيّ منها الذي لا يثمر في الحكم من

المعتَبر، وهو الذي يُثْمِرُ في الحكم وجودًا وعدمًا؛ فهذه المرتبة هي مرتبةُ العامّي في اصطلاح العلماء، وهي أدنى مراتب العلماء، وصاحبها محجَّرٌ عليه لا يجوز له الإفتاء ولا القضاء إلا بمشهور المذهب أو ما به العمل، ولا يجوزُ له الإفتاءُ بالضعيف اتّفاقًا، ففي حاشية «الحطاب»[1] عند قول المصنّف[2]: «فحكم بقول مقلّده» ما نصّه:

يلزمُ القاضيَ المقلِّد إذا وجد المشهورَ أن لا يخرُجَ عنه. وذكر عن «المازَري»[3] أنه بلغ رتبةَ الاجتهاد وما أفتى بغير المشهور، فإن لم يقف أي المقلِّدُ على المشهور من القولين والروايتين، فليس له التَّشهّي والحكمُ بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح. فقد قال ابن الصَّلاح[4]: اعلم أن من كان يَكْتَفي أن يكونَ في فتواه أو حُكمه موافقًا لقولٍ أو وجهٍ في المسألة ويعملُ بما شاء من الأقوالِ والوُجوه من غير نظر في الترجيح فقد جَهِلَ وخرَقَ الإجماعَ. ثم قال بعد كلام: وهذا لا خلافَ فيه بين المسلمين ممن يقتدَى به في الإجماع، أنه لا يجوز. ثم قال بعد كلام: أما الفتيا والحكمُ بما هو مرجوح فخلاف الإجماع، انتهى.

---

(1) محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن الرعيني، أبو عبد الله، المعروف بالحطاب، عالم، فقيه مالكي، متصوّف. له كتب أصله من الأندلس، ولد بمكّة، ونشأ بها. توفي ـ رحمه الله تعالى ـ بطرابلس الغرب، وهي مسقط رأس أبيه: الحطاب الكبير، سنة 954 هـ، وكان مولده سنة 902 هـ. (معجم الأصوليين 523، توشيح الديباج ص 229 ـ 231، شجرة النور ص 270، الفكر السامي 3/ 319).

(2) هو الشيخ خليل بن إسحٰق، فقيه مالكي، مصري، صاحب المختصر المشهور في فقه المالكيّة، توفي ـ رحمه الله تعالى ـ سنة 776 هـ. (انظر الدرر الكامنة 2/ 76، الديباج المذهب 115، نيل الابتهاج 95).

(3) محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله: إمام من أئمّة المالكية، من المحدثين، من أهل الاجتهاد والنظر، انتهت رئاسة المذهب المالكي في عصره. استوطن المهدية بتونس، له كتب، توفي ـ رحمه الله تعالى ـ بالمهدية، في ربيع الأول، سنة 536 هـ. ودُفن في المنستير، ثم نقل منه، لمّا خشي على قبره البحر، مولده سنة 453. (شجرة النور ص 127 ـ 128، الديباج المذهب ص 374 ـ 375، شذرات الذهب 4/ 114، معجم الأصوليين 485 ـ 487).

(4) عثمان بن عبد الرحمٰن (صلاح الدين) بن عثمان، أبو عمرو، تقي الدين: عالم من علماء التفسير، والحديث، والفقه، والرجال. له كتب قيّمة مشهورة، ولد سنة 577 هـ في شرخان (قرب شهرزور)، توفي سنة 643 هـ في دار الحديث بدمشق، رحمه الله تعالى. (طبقات الشافعية 5/ 137، شذرات 5/ 221، الأعلام 4/ 208).

وفي شرح الدردير[1] عند قول المصنف: «فحكم بقول مقلّده» ما نصّه: أي بالرَّاجح من مذهب إمامه لا بقول غيره ولا بالضَّعيف من مذهبه، وكذا المفتي، فإنْ حَكَم بالضَّعيف نُقِضَ حُكْمُه. وممن نقل الإجماعَ على تحريم الإفتاءِ بالضعيف القرافيُّ كما في التَّسولي وأبو إسحٰق الشاطبي في قواعده، والونشريسي في «معياره»، وصرّح في إقرارات المِعيار بأن الفتوى بغير المشهور توجب عقوبةَ المُفْتِي، انتهى.

فإن قلت: فما فائدة الضعيف في كُتُب الفقه إذا كان لا يجوزُ الإفتاءُ به ولا القضاء؟

قلنا: فائدتُه التبحّر في حِفظ أقاويل أهل الشَّرع وليُحْفَظ مَدْرَكَهُ من له اعتناءٌ بالمدارك وهو العالمُ المتبصِّر، ولأجل مراعاة الخلاف لكونه يُلجىءُ إليه الضررُ إن كان غيرَ شديد الضَّعْفِ، وكان معزُوًّا إلى عالِم يقتدى به، وكانت الضرورةُ محقَّقةً في نفس العامل به لنفسه، ولا يجوز له أن يفتي به لغيره لأنه لا يتحقّق الضرورة في غيره كما يتحقّقها في نفسه. قال العَلويّ[1] في مراقي السعود:

وذِكْرُ ما ضُعِّفَ ليس للعمل	إذ ذاك عن وِفاقهم قد انْحَظَلَ
بل للتَّرَقِّي في مدارِج السَّنَا	ويحفَظ المدركَ من له اعتنا
وكونه يُلْجِي إليه الضَّرَرُ	إنْ كان لم يَشْتَدَّ فيه الخَوَرُ
وثبتَ العَزْوُ وقد تحَقّقا	ضرًّا من الضربة تعلّقا

وأما قولك: إن العوام لا مذهب لهم ، فليس كذلك لأن العوامَّ في بلاد المغرب كلِّها يعتقدون أنهم مقلِّدون لمالِكٍ، مع أن قولك أوّلاً هل على من قلَّدوه أن يُجْرِيَهُم على مشهور مذهبه لأنه إمامهم يناقِضُ قولُك: إنهم لا إمامَ لهم؛ لأنك جعلتَ لهم إمامًا ومقلَّدًا ـ بفتح اللام ـ يستفتُونه في أحكام دِينهم ويقلِّدونه في فتواه، وعلى هذا فمذهب إمامهم ومقلَّدهم ـ بفتح اللام ـ هو مذهبُهم، فلهم مذهب يقلِّدونه، والله أعلم.

وأما قولك قال لي السفير: إنك قلت محمد يحيىٰ اسمان مركّبان مزجا كمعدي كرب، فجوابه: إني لم أقل شيئًا لذلك السفير. وقد قال لي السفير حين أنكرت عليه أنه لم يقل لك شيئًا من ذلك. والذي قلتُه أنا للسفير: إنهما اسمان لمسمًّى واحدٍ،

(1) ستأتي ترجمته باختصار.

أي علمان كلٌّ واحد منهما مُسْتَقِلٌّ بالعلمية لذلك المُسَمَّى أو مجموعُهما عَلَمٌ للمُسَمَّى مُرَكَّبٌ تركيبَ إسناد؛ لأن الجملة خبريّةٌ لفظًا طلبيّةٌ معنًى؛ لأن معناها الدُّعاء للمسمَّى بطول الحياة، فهي علم مركَّب تركيب إسنادٍ، وفي الأصل جملة اسميّةٌ خبرية لفظًا طلبيّةٌ معنى. والعلمُ المركّب تركيب إسنادٍ قياسيٌّ مطّرد، مع أن السؤال عن مثل هذا لا يُفيد عِلْمًا[1]، فألسنة أهل العلم وأقلامهم مَصُونةٌ عن السؤال عمّا لا طائل تحته، والله أعلم.

وأمّا سؤالك عن جواب أبي مسلم[2] لمن قال له: كم سنُّك؟ فقال له أبو مسلم: ثلاث وستّون، ثم مكث الرجل إحدى وعشرين سنة، ثم قال له: كم سنّك؟ فقال له أبو مسلم قوله الأول، ثم قال له: لو مكثت معي مثل ذلك ثم سألتَنِي ما قلتُ لك إلا هذا. فسألت أنت: هل لهذا الكلام محمل صحيح أو لا؟ فجوابه، والله أعلم: إن هذا الكلام ظاهره أنه لا محمل له صحيحٌ، ولكن يحتمل التأويل أو القصد إلى معنًى مجازيٍّ أن يكون له محمل صحيح. ولكن ليس علينا تكلُّفُ بيان ذلك المحمل الصحيح؛ لأن تكلّف ذلك إنما يجبُ في كلام المعصوم أو من أمر المعصوم بالاقتداء به. وإنما الواجبُ علينا حسنُ الظنّ بأبي مسلم، وأن لكلامه محملاً صحيحًا من تأويلٍ أو مجاز أو لغز. وأما البحث في بيانه فممّا لا يُجدي ولا يفيد، كما أن السؤال عنه من العبث الذي لا يغني ولا يزيد؟

وأما سؤالُك: هل لمن أجاز شرب الخمر وجهٌ أو مردودٌ عليه كما في بادي الرأي؟ فجوابه، والله أعلم: إن شرب الخمر لا وجهَ له في الشرع كلِّه، فهو محرَّم بالكتاب والسنّة والإجماع، فتحريمه من ضرورياتِ الدين التي يعلمها العلماءُ والعوامُّ. أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المَائدة: الآية 90] الآية. وأما السنّة، فحديث

---

(1) من هذا تهتدي إلى معرفة طبيعة المعرفة العلمية سوس (بالمغرب)، ولا ريب أن هذا قد ينكره من يعدّونه من السخافات والأمور التافهة.

(2) لعلّه أبو مسلم الخولاني: عبد الله بن ثُوَب (بضم ففتح)، وهو فقيه عابد زاهد، من التابعين. نعته الذهبي بريحانة الشام، أصله من اليمن، أدرك الجاهلية، وأسلم قبل وفاة النبيّ ﷺ، ولم يره، فقدم المدينة في خلافة أبي بكر، وهاجر إلى الشام، وفي أكثر المصادر: وفاته بدمشق، وقبره بداريا. وكان يقال: أبو مسلم حكيم هذه الأمة. توفي ـ رحمه الله تعالى ـ سنة 62 هـ. (الأعلام 4/ 75، البداية والنهاية 8/ 146).

عثمان رضي الله عنه أن النبيّ ﷺ قال: «اجتنبوا الخمرَ فإنّها أُمُّ الخبائِثِ ولا تجتمعُ هي والإيمانَ في قلب إلّا وأوْشَكَ أن يُخْرِجَ أحدُهما صاحِبَهُ»، رواه البيهقي مرفوعًا وموقوفًا وصحّحه ابن حبان مرفوعًا؛ ولحديث أبي هريرة أن النبيّ ﷺ قال: «لا يَزْني الزّاني حين يزني وهو مؤمنٌ، ولا يشربُ الخمرَ حين يشربها وهو مؤمنٌ»، رواه البخاري. وحديث ابن عمر قال: خطب عمر على مِنْبَر رسول الله ﷺ، فقال: قد نزل تحريمُ الخمرِ، وهي تُصْنَعُ من خمسة أشياءَ: العِنَبُ والتّمْرُ والحِنْطَةُ والشَّعِيرُ والعَسَلُ، والخمر ما خامر العقل، رواه الشيخان وأصحاب السنن إلّا ابن ماجه، وحديث ابن عمر أيضًا أن النبيّ ﷺ قال: «كلُّ مُسْكِرٍ خمرٌ وكل مسكر حرام»، رواه مالك في الموطإ والشيخان وأصحاب السنن. وحديث عائشة قالت: سُئِل رسول الله ﷺ عن التبغ، فقال: «كل شرابٍ أسْكَرَ فهو حرام»، رواه مالك في الموطإ والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي. وحديث جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أسكر كثيرُهُ فقليلُهُ حرامٌ»، رواه أبو داود والنسائي وصحّحه ابن حبان. وروى أبو داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أن النبيّ ﷺ قال: «كل مسكر حرامٌ وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام»، ولفظ أبي داود: فالحسوة منه حرام، انتهى.

والحسوة: الجرعة، والفرق: إناء يسع ستة عشر رطلاً، والله أعلم.

وأما الإجماع، فقد انعقد من الصحابة والتابعين بعدهم وهلمّ جرًّا على تحريم شرب الخمر وأنها رجس إلّا لإساغة غصّة، وهو إجماع نطقي متواتر معلوم من الدِّين بالضرورة، فمن جحده بأنْ قال: إن في الخمر قولاً أو وجهًا من الشرع بالجواز، فقد ارتدّ أعاذنا الله من حاله لتكذيبه القرآن والحديث وجحده ما علم من الدِّين بالضرورة، وهو الإجماع النطقي المتواتر الوارد في تحريمه، فمن أنكره فهو مرتدّ لأنه معلوم من الدِّين بالضرورة عند الخواص والعوامّ، ففي جمع الجوامع لابن السبكي ما نصّه: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدِّين بالضرورة كافر قطعًا. قال شارحه المحلّي: وهو ما يعرفه الخواصّ والعوامّ من غير قبول للتشكيك، فالتحق بالضروريّات؛ لأن جحده يستلزم تكذيب النبيّ ﷺ. وقال ابن السبكي أيضًا: وكذلك المشهور المنصوص في الأصح، انتهى. قال المحلي: أي وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه. وفي غير المنصوص عليه من المشهور تردّد. انتهى.

وقال العلوي في مراقي السعود:

والكافر الجاحد ما قد أجمعا ... عليه مما علمه قد وقعا
عن الضرورة من الديني ... ومثله المشهور من القوي
إن كان منصوصًا، وفي الغير اختلف ... إن قدّم العهد بالإسلام السلف

قلت: ولا شكّ أن تحريم شرب الخمر من المجمع عليه المعلوم من الدِّين بالضرورة عند الخواص والعوام من غير قبول التشكيك، والله أعلم.

أفتى به عبد ربّه محمد يحيىٰ بن محمد المختار، غفر الله له ولوالديه والمسلمين الأوزار، آمين.

ثم كتب لي سؤالين آخرين، وهذا نصّهما ونص الجواب عنهما:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله، قال سيدي محمد بن العربي الأدوزي على سبيل السؤال: بأيّ شيء عرف النبيّ ﷺ أنه نبيّ أبعلم أو بحسٍّ أو بوجدان؟ وقد جزمنا أنه تيقّن ذلك بما عرفه القاضي عياض في الشفا، إلّا أن العقل أراد أن يعرف سبيل ذلك؛ ولا شكّ أن علمه واجب إذ هو أصل ما انبنى عليه، انتهى سؤاله الأول. وأمّا سؤاله الثاني، فهذا نصّه: العاقل كيف علم أنه عاقل أبعقل آخر عرف عقله، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، أم بغيره؟

ونصّ الجواب: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله. أمّا بعد، فالجواب عن المسألة الأولى، والله أعلم، هو أن النبيّ ﷺ عَلِم أنه نبيّ بالوحي من الله إليه أنه نبيّ، لا بعقل ولا بحسٍّ ولا بوجدان، وإنما تثبت لمن نبأه الله تعالى بالوحي يوحي إليه أنه جعله نبيًّا فقط أن أوحى إليه بالأمر والنهي في خاصّة نفسه، أو نبيًّا ورسولاً إن أمره مع ذلك بالتبليغ إلى غيره، فقد كان نبيّنا محمد ﷺ قبل أن ينزل عليه الوحي في غاية العقل وصفاء البصيرة وصفاء الحواس ذا قوة وجدانيّة دراكة لكل ما يوجد في جميع البدن من غير طريق الحواس والعقل، ولم يعلم بعقله ولا بحسّه ولا بقوّته الوجدانية أنه نبيّ، ولم يثبت لنفسه الشريفة النبوءة حتى نزل عليه الوحي من الله أنه نبيّ مرسل، فوصفه الله تعالى بالنبوءة وسمّاه نبيًّا في الكتاب والسنّة، فقال في كتابه الحكيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا﴾ [الأحزاب: الآية 45]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: الآية 1]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾

[التحريم: الآية 1]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: الآية 1]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ﴾ [الأحزاب: الآية 28]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ﴾ [الأنفال: الآية 70]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ﴾ [الأحزاب: الآية 50]، وقال: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾ [الأحزاب: الآية 6]، وقال: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ﴾ [الأحزاب: الآية 40]، وقال له: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ إلى قوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ﴾ [الأعراف: الآية 158]، وقال: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا﴾ إلى قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: الآيتان 156، 157]، وقال: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ [النساء: الآية 163]. وفي السنّة عنه ﷺ أنّه قال: «كنت نبيًّا وآدم بين الطين والماء»[1]، وأنه قال: «أنا النبيّ لا كذب»[2]. وفيها عنه ﷺ أنه أمر أُمّته أن يقولوا في تشهّد الصلاة: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته»[3].

وألفاظ النبيّ ﷺ في السنّة كلها وحي من الله تعالى إليه؛ لأنه ﷺ لا ينطق في أمور الدين إلّا بالوحي، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآيتان 3، 4]، والآيات والأحاديث الواردة في نسبة النبوّة إلى نبيّنا وسيدنا محمد ﷺ وتسمية الله تعالى له بالنبي أكثر من أن تُحصر، فهي الطريق التي علم بها محمد ﷺ أنه نبيّ، ولا عبرة بالعقل ولا بالحسّ ولا بالوجدان، ولا مدخل لشيء منها في ذلك؛ إذ لا حكم للعقل ولا للحسّ ولا للوجدان في الشرعيّات؛ لأن النبيّ محمد ﷺ إنما بعث بالشرع لاطّراح الأحكام العقلية والحسّية والعادية، فلا يعتبر بها ولا يحتجّ بها في إثبات حكم شرعي ولا صفة شرعية حتى يقال: هل علم ﷺ أنه نبيٌّ بعقل أو بحسٍّ أو بوجدان؟ فمن ادّعى أن محمدًا ﷺ علم بعقله أو بحسّه أو بقوّته الوجدانية أنه نبيّ قبل أن ينزل عليه الوحي، أو أنه ﷺ أثبت لنفسه الشريفة النبوءة بالدليل العقلي أو الحسّي أو الوجداني دون الشرع، فقد

(1) حديث صحيح أخرجه بألفاظ متقاربة الطبراني في الكبير، وأبو نعيم في الحلية وغيرهما.
(2) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، والنسائي في السنن، وأحمد في المسند، كلّهم عن البراء.
(3) في باب التشهّد في الصلاة من الموطإ.

ضلّ وأضلّ، نسأل الله السلامة، فقد كان ﷺ لا يعلم حكمًا شرعيًّا ولا صفة شرعية ولا يثبت شيئًا من ذلك لنفسه ولا لغيره إلّا بالوحي، ويدلّ لذلك قوله: «إني لا أعلم إلا ما علّمني ربّي»[1]، ولا شكّ أن النبوّة صفة شرعية لا تكتسب بعقل ولا غيره، فما علم النبيّ ﷺ اتّصاف نفسه الشريفة بها ولا أثبتها لها حتى أوحى الله إليه أنه نبأه وأرسله، والله أعلم.

وأمّا الجواب عن المسألة الثانية، فها هوذا: أما قولك: كيف علم العاقل أنه عاقل؟ أي في أيّ حال علم العاقل اتّصاف نفسه بصفة العقل؟ فجوابه، والله أعلم: أنه علم ذلك بتمييزه بين الأشياء الحسّية والعقلية الكلية والجزئية وإدراكه لها على حقائقها؛ فالاتّصاف بالعقل حالٌ من أحوال الإنسان التي يعلمها بالضرورة، فعلمه بذلك من العلوم الضروريّة التي لا تحتاج إلى دليل، والله أعلم.

وأمّا قولك: أبعقل آخر عرف عقله، وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، أم بغيره؟ فجوابه، والله أعلم: أن ماهيّة العقل غير معقولة للإنسان حتى يتعقّل الدليل الذي عقل به ماهيّة عقله، فالعقل من المخلوقات التي لا يُحيط الإنسان بعلمها، فهو من أفراد قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: الآية 8]، أي فهو من المخلوقات المعجوز عن تعقّلها؛ كما قال الناظم: كذلك العقل فينا غير منعقل. وإذا تعذّرت معرفة الإنسان ماهية عقله لم تتصوّر معرفته للدليل على ذلك هل هو عقل آخر في جوفه أو عقل عقَله بنفس عقله حتى يبطل دليله بآية: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: الآية 4] على الأول، أو التسلسل على الثاني؛ لأن طلب الدليل على الشيء فرع تعقّل ذلك الشيء. والعقل لم تعقل ماهيّته، فكيف يسأل عن الدليل الذي عقلت به، والله أعلم. وأيضًا، فإن الخوض في تعريف ماهيّة العقل بالحدّ الجامع المانع لم يكلّفنا الله تعالى به لأنه ليس في طوق الإنسان، وليس البحث في ذلك من السنّة، وإنما يبحث في ذلك أهل الكلام والتشريح، فيدّعون معرفة العقل بتعريف مدركاته؛ كقولهم: العقل القوة المفكّرة التي تدرك المعاني استقلالاً والمحسوسات بواسطة الحسّ؛ وكقولهم: العقل هو القوة المفكرة التي من شأنها التركيب والتفصيل. وكقوله: أهل التشريح العقل هو القوة المدركة للكلّيات، ويفرّقون

---

(1) في كتب السنن ومسند أحمد بألفاظ مختلفة.

بينه وبين الوهم والخيال بأن الوهم القوّة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المواد من غير أن تتأدّى إليها من طريق الحواس، وأن الخيال هو القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبتها عن الحسّ المشترك، ويدّعون أن مقرّ الخيال في البطن الأول من الدماغ الذي يلي الحواس، وأن العقل في وسط الدماغ، وأن الوهم في آخر بطن منه. وهذا كلّه من الخوض الذي لا طائل تحته، ولا برهان عليه من كتاب ولا سنّة، والله أعلم[1].

ولما وصل هذا الجواب إلى الفقيه محمد بن العربي الأدوزي المذكور ردّ عليه بكلام جمعه في كتاب سمّاه «صخرة العصر على بعض أهل العصر»، ولم يتيسّر لي الاطّلاع على هذا الكتاب، لننقل منه كلامه، ونورده بنصّه؛ فلذلك نقتصر على ما ردّ به الولاتي عليه؛ إذ فيه ـ على ما يظهر ـ أهم ما ردّ به الأدوزي ذاك، عليه.

قال الولاتي: «فلما وصل هذا الجواب إلى محمد بن العربي الأدوزي اعترض عليهما أحد عشر اعتراضًا، كلُّها باطل، لا أصلَ له، وإنما هي تخبّط، ورمي في عَماية، وضرب في حديد بارد، وتكلّم فيما لا علمَ له بمدلولاته، فأجَبْتُ عن اعتراضاته كلها، تَتَبَّعْتُها كلمةً كلمة بالنَّقْض، والإبطالِ بالأدلّة الشرعية النقلية التفصيلية، والأدلة الكلّية الإجمالية، والقواعد الشرعية القطعية، لا بالأدلّة العقلية، ولا بالأدلّة العادية، ولا بالكشوفات، ولا بالمرائي والخوارق، ولا بالإلهامات.

فقلت ـ وبالله استعنتُ، وإليه من الحَوْلِ والقُوَّة تبرَّأتُ ـ:

«بسم الله الرحمٰن الرحيم والصلاة والسلام على النبيّ الكريم وعلى آله وصحبه ذوي الفخر الصميم، ليعلم من نظر فيه أن محمد بن العربي الأدوزي سألني: بِمَ علم النبيّ ﷺ أنه نبيّ أبعلم أو بحس أو بوجدان؟ وسألني: كيف علم العاقل أنه عاقل أبعقل آخر عرف عقله أم بغيره؟ فأجبته عن المسألة الأولى بأن النبيّ ﷺ عرف أنه نبيّ بالوحي، وعن الثانية بأن ماهيّة العقل غير معقولة للإنسان حتى يتعقّل الدليل الذي عقلها به؛ فلما نظر الجواب كتب على ظهره اعتراضات خطؤه فيها ظاهر وغلطه فيها صريح. وها أنا أريد أن أتتبّعها بالنقض كلمة كلمة حتى لا أترك جملة منها إلا بيَّنت خطأه فيها معتمدًا في ذلك في الكتاب والسنّة وأصول أهل السنّة وقواعدهم الشرعية،

(1) تخريج أحاديث هذه المحاورة منقول عن الأصل.

وأقول وبالله التوفيق، وهو الهادي بمنّه إلى سواء الطريق. قال المعترض سدّدنا الله وإياه ما نصّه:

وبعد، فالجواب بأنه ﷺ علم أنه نبيّ بالوحي قول بأنه علم بعلمه به أنه نبيّ، انتهى المراد من كلامه. وفيه من الخطأ ما لا يخفى؛ لأن جوابنا بأنه ﷺ علم أنه نبيّ بالوحي معناه أنه علم ذلك بخلق الله له في قلبه علمًا ضروريًا بالوحي، أي بمعاني الوحي الذي نزل به الروح الأمين على قلبه بإذن الله. وذلك الخلق هو معنى تنزيله على قلبه بإذن الله، فالقول بهذا ليس قولاً بأنه ﷺ علم بعلمه به أي بالوحي أنه نبيّ ولا يتضمّنه؛ لأن القول بأنه ﷺ علم بعلمه بالوحي أنه نبيّ معناه أنه أدرك بفهمه من الوحي الذي نزل عليه أنه نبيّ، وذلك هو عين الاكتساب بالنظر في الدليل النقلي؛ لأن الخبر نقله جبريل عليه السلام عن الله عزّ وجلّ إلى نبيّه محمد ﷺ، فاستخراج معاني ألفاظه بالفهم هو عين الاكتساب، فيلزم من ذلك أن علمه ﷺ بأنه نبيّ اكتسبه بالنظر في معاني ألفاظ الوحي وهو خلاف الإجماع؛ فالحاصل أن جوابنا بأنه ﷺ علم أنه نبيّ بالوحي لا يلزم منه أنا قلنا إنه ﷺ علم بعلمه بالوحي أي بفهمه من الوحي أنه نبيّ؛ لأن هذا المعنى فاسد مخالف للإجماع، وجوابنا صحيح شرعًا كما بينّا.

فإن قال المعترض: إن إدراك النبيّ ﷺ بفهمه من الوحي أنه نبيّ لا يسمّى اكتساباً. قلنا له: هو عين الاكتساب؛ لأن العلم الحاصل بالنظر الصحيح في الدليل النقلي أو العقلي أو العادي مكتسب اتّفاقًا. قال في جمع الجوامع: اختلف أئمّتنا هل العلم بالمطلوب الخبري الحاصل عقيبه، أي عقيب النظر الصحيح في الدليل، مكتسب للناظر أم لا؟ قال الجمهور: نعم، وقيل: إن حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه، فلا خلاف إلا في التسمية وهي بالمكتسب أنسب، انتهى كلامه مسبوكًا بكلام شارحه المحلي. قال محشيه البناني: قوله: فلا خلاف إلا في التسمية أي لموافقة الأول للثاني في أن حصول العلم عقب النظر الصحيح في الدليل اضطراري، والثاني للأول في أن حصوله له عن نظر وكسب، انتهى.

والدليل كما في جمع الجوامع وشرحه المحلي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، سواء كان نقليًا كأقيموا الصلاة لوجوبها، أو عقليًا كالعالم لوجود الصانع، أو عاديًا كالنار لوجود الدخان. انتهى من جمع الجوامع وشرح المحلي.

فظهر من هذا لمن له دراية أن العلم الحاصل عن النظر الصحيح في الدليل سواء كان نقليًا أم غيره مكتسب اتّفاقًا، وعلم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ ليس بمكتسب لبّه بعقله أي بفهمه من الوحي اتّفاقًا، وكذا علمه بسائر الأحكام التي يتضمّنها الوحي، بل هو علم ضروريّ خلقه الله تعالى له في قلبه بتنزيل جبريل للقرآن على قلبه بإذن الله، ويدلّ لذلك الكتاب والإجماع. أما الكتاب، فقد ورد فيه ذلك في آيتين، الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: الآية 97]، ففي تفسير الرازي عن مقاتل أن سبب نزولها أن اليهود قالوا: جبريل عدوّنا أمره الله أن يجعل النبوءة فينا، فجعلها في غيرنا، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ الآية. ووجه الدلالة منها على أن علم النبيّ ﷺ بمعاني القرآن غير مكتسب له بالنظر كائن من حيث إنها صريحة في تنزيل القرآن على قلبه بإذن الله، والذي ينزل على القلب إنما هو المعاني، فدلّ ذلك على أن الله عزّ وجلّ أعلمه بمعاني القرآن في قلبه إعلامًا كالمكالمة بواسطة جبريل عليه السلام حصل له العلم الضروري بتلك المعاني، والله أعلم.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: الآيتان 193، 194]، أي من الرسل؛ ففي الآية دلالة واضحة على أن النبيّ ﷺ علم أنه من المنذرين بإعلام من الله تعالى له في قلبه بواسطة جبريل عليه السلام لا بواسطة نظر واستدلال، يؤخذ ذلك من مباشرة القرآن لقلبه بنزوله عليه، ومن كون النازل به على قلبه الروح؛ إذ لا غرابة في مباشرة الروح للروح، والله أعلم.

وأما الإجماع، فقد اتّفق العلماء على أن النبوءة موهبة من الله ورحمة يختصّ بها من يشاء من عباده لا تكتسب ولا يكتسب العلم بها بنظر ولا استدلال. واتّفقوا أيضًا على أن علم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ وعلّمه بسائر الأحكام التي يتضمّنها الوحي ليس مكتسبًا له من النظر في كلام الوحي، وإنما هو بإعلام الله تعالى له في قلبه بنزول الروح الأمين بالقرآن على قلبه بإذن الله، والله أعلم.

ففي شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي عند قول المصنف في تعريف الفقه المكتسب من الأدلّة التفصيلية، ما نصّه: فخرج بقيد المكتسب علم الله وعلم جبريل والنبيّ، انتهى. قال محشيه البناني هنا بعد كلام ما نصّه: أما علم جبريل بما يلقى إليه من الله فهو بخلق علم ضروري يستفيد به الحكم منه، أي من الوحي لا

بواسطة النظر والاستدلال. وكذا علم النبيّ ﷺ الأحكام مما يوحى إليه، وهذا واضح بناء على أنه ﷺ لا يجتهد. وأما على أنه يجتهد، فيحتمل أن يقال: إن العلم الحاصل باجتهاده فقه بناء على أنه ناشىء عن النظر في الأدلّة، ويحتمل عدم تسميته فقهًا بناء على أن الله يخلق له علمًا ضروريًّا يدرك به ما اجتهد فيه قولان، انتهى.

قلت: فتبيّن بهذا لمن له دراية أن علم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ ليس مكتسبًا له من النظر الصحيح في الدليل النقلي الذي هو القرآن اتّفاقًا، بل هو علمٌ ضروري حصل له بنزول الروح الأمين بالقرآن على قلبه، ولا يدخله الخلاف الذي في العلم الحاصل له من الاجتهاد بناء على أنه يجتهد؛ لأن النبوءة لا تثبت بالاجتهاد إجماعًا، إذ هي مما لا مجال للرأي فيه، والله أعلم.

وأما المؤمنون، فالعلم الضروري حاصل لهم بأن نبيّنا محمدًا ﷺ نبيّ الله ورسوله من النظر في الدليل النقلي الذي هو القرآن.

أما المؤمنون من أهل عصره ﷺ فقسمان: مصدّقون ابتداء؛ كأبي بكر الصديق وعليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما، ومنكرون ابتداءً كأبي سفيان وسائر مسلمة الفتح رضي الله عنهم، فالمصدّقون ابتداء حصل لهم العلم الضروري بنبوءته ﷺ ورسالته من النظر الصحيح في القرآن الذي تلاه عليهم مشافهة مع القرائن العظيمة المشاهدة لهم عيانًا.

والمنكرون ابتداء حصل لهم العلم الضروري بها بمشاهدة المعجزة الخارقة للعادة المقارنة لدعوى النبوءة والرسالة مع العجز عن معارضتها. وأمّا نحن وسائر الأعصار بعده ﷺ، فقد حصل لنا العلم الضروري بذلك بالنظر الصحيح في الدليل الصحيح المتواتر، وهو القرآن وسائر المعجزات. ولا خلاف بين أهل السنّة في أن الدليل العقلي يفيد العلم الضروري بما ينضمّ إليه من تواتر أو مشاهدة. ففي جمع الجوامع ما نصّه: والحقّ إن الأدلّة النقلية تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره. قال شارحه المحلي: أي من المشاهدة كما في أدلّة وجوب الصلاة ونحوها، فإن الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة، ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن إلينا تواترًا، انتهى.

وقال العلوي في مراقي السعود:

والنَّقْلُ بالمُنْضَمِّ قد يُفِيدُ لِلْقَطْعِ والعَكْسُ له بَعِيد

قال في نشر البنود: يعني أن عكس هذا القول، وهو القول بأنها أي الأدلّة النقلية لا تفيد اليقين مطلقًا بعيد، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة. فتبيّن بهذا أنّا معاشر المؤمنين عالمون علمًا ضروريًّا لا يقبل التغير بأن نبيّنا محمدًا ﷺ نبيّ الله ورسوله، حصل لنا ذلك العلم بالنظر الصحيح في الأدلّة النقلية المتواترة، فعلمنا بذلك مكتسب، وعلمه ﷺ به غير مكتسب كما قدّمنا بيانه، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وذلك مصادرة وجواب بمحلّ النزاع، انتهى. يشير إلى جوابنا له بأن نبيّنا محمدًا ﷺ علم أنه نبيّ الله ورسوله بالوحي، فاعترض على جوابنا بأنه مصادر أي مضائف ومرادف لقوله هو إنه ﷺ علم بعلمه به أي بالوحي أنه نبيّ، وخطؤه في اعتراضه هذا لا يخفى على ذي بصيرة؛ لأن جوابنا معناه أنه ﷺ علم أنه نبيّ بالوحي الذي نزله جبريل على قلبه بإذن الله لا بنظره وفهمه من الوحي. وقول المعترض معناه أنه ﷺ علم بنظره الصحيح وفهمه من الوحي أنه نبيّ، وبين المعنيين مباينة تامّة لا تخفى على أحد، والله أعلم.

قوله: وجواب بمحل النزاع هو كقوله مصادرة، يعني به أن جوابنا له بأن نبيّنا محمدًا ﷺ علم أنه نبيّ بالوحي هو عين القول بأنه ﷺ علم أنه نبيّ بفهمه من ألفاظ الوحي، وقد بينّا خطأه في ذلك بما فيه مقنع لمن أنصف، وبالعلم والفهم تحلّى واتّصف، والله أعلم.

إذا تمهّد هذا عندك أيها الناظر، فاعلم أن نبيّنا محمدًا ﷺ علم أنه نبيّ بنزول الروح الأمين على قلبه في غار حراء يقظة بأول سورة: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ إلى ﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ [العَلق: الآيات 1 ـ 5]، ثم فتر عنه الوحي ثلاث سنين أو سنين ونصفًا فحزن لذلك حزنًا شديدًا واشتاق إليه حتى همّ أن يلقي نفسه من شاهق جبل لما يشقّ عليه من تكذيب قومه له في ما رأى، ثم نزل الروح الأمين على قلبه يقظة أيضًا بسورة المدّثر إلى قوله: ﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥﴾ [الآية 5]، فعلم علمًا ضروريًّا بذلك الوحي أنه نبيّ الله ورسوله معًا؛ لقوله تعالى: ﴿قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢﴾ [المدَّثر: الآية 2]، والله أعلم. أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أول ما بدأ به رسول الله ﷺ من الوحي الرُّؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه وهو التعبّد الليالي ذوات العدد ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة ويتزوّد لمثلها حتى جاءه

الحقّ وهو بغار حراء، فجاءه الملك، فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [العلق: الآية 1]، قال: فقلت: ما أنا بقارىء، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، فقلت: ما أنا بقارىء، فأخذني فغطّني الثانية، ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، فقلت: ما أنا بقارىء، فأخذني فغطّني الثالثة، ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾ [العلق: الآيات 1 - 3]، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة، فقال: زمّلوني زمّلوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، إلى قولها: فانطلقت به خديجة إلى ورقة بن نوفل فقالت له: يا ابن عمّ اسمع من ابن أخيك، فقال ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره النبيّ ﷺ خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي أنزله الله على موسى. . . الحديث، وفي آخره: ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي. ففي هذا الحديث أن أوّل ما علم به النبيّ ﷺ نبوءته سورة اقرأ، يؤخذ ذلك من قول عائشة: حتى جاءه الحق وهو بغار حراء، فجاءه الملك، فإن الحق في قولها فسّره بعض العلماء بالنبوءة، وفسّره بعضهم بالوحي وهما متلازمان، فمجيء النبوءة يلزم منه مجيء الوحي، ومجيء الوحي يلزم منه مجيء النبوءة، والله أعلم.

ففيه أنه ﷺ علم أنه نبيّ بنزول سورة اقرأ على قلبه يقظة. وأمّا ذهابه مع خديجة إلى ورقة تسأله، فإنما هو لاطمئنان قلب خديجة لا لشكّ منه ﷺ في نبوءته، فهو كقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ [يونس: الآية 94]، قال سليمان الجمل في حاشيته عند قوله: ﴿فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ ما نصه: المراد إظهار نبوءته عليه الصلاة والسلام بشهادة الأحبار حسبما هو المسطور في كتبهم، وإن لم تكن له حاجة إلى سؤالهم أصلاً، أو المراد وصف أهل الكتاب بالرسوخ في العلم بصحة نبوءته عليه السلام وتنبيهه[1] عليه السلام وزيادة تثبيته على ما هو عليه من اليقين، لا تجويز حدوث الشك منه عليه السلام، ولذلك قال عليه السلام: لا أشكّ ولا أسأل، انتهى. أبو السعود.

(1) في س: وتهييجه.

وإذا تمهّد هذا عندك، فاعلم أن ذهابه عليه الصلاة والسلام مع خديجة إلى ورقة تسأله إنما ذلك ليطمئنّ قلب خديجة، لا لشكٍّ منه عليه الصلاة والسلام في نبوءته بعد أن نزل الروح الأمين على قلبه يقظة بأول سورة اقرأ، والله أعلم.

ويدلّ لذلك الحديث بأنه ﷺ لما فتر عنه الوحي اشتاق إليه وحزن حزنًا شديدًا، فقال ابن أبي جمرة في شرحه هنا: والحكمة في فترة الوحي أن النبيّ ﷺ حصل له روع عند نزوله عليه، ففتر عنه ليتهدن عليه الصلاة والسلام من روعته وتتشوف إليه نفسه الكريمة، كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه كثر اشتياقه له حين أبطأ عنه، انتهى.

وفي إرشاد الساري في كتاب التفسير عند قول عائشة في آخر حديث بدء الوحي: وفتر الوحي فترة حتى حزن رسول الله ﷺ ما نصه: زاد أي المصنف في التعبير من طريق معمر عن الزهري: حزنًا منه مرارًا كي يتردّى من شواهق الجبال، فكلّما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدّى له جبريل، فقال له: يا محمد إنك رسول الله حقًّا، فيسكن لذلك جأشه وتقرّ نفسه فيرجع، فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك فإذا أوفى بذروة جبل تبدّى له جبريل، فقال له مثل ذلك. انتهى.

قال في الإرشاد: وإنما حزن ﷺ لما أحرجه من تكذيب من بلغه؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ﴾ [الكهف: 6] الآية، أو خاف أن الفترة لسبب منه، فخشي أن تكون عقوبة من ربّه، انتهى.

وأخرج الطبراني من طريق النعمان بن راشد عن ابن شهاب نحو هذا الحديث، وفيه: فقال جبريل: يا محمد أنت رسول الله حقًّا، قال ﷺ: فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل، أي علوّه. قال في الإرشاد: وذلك لضعف قوّته عن حمل ما حمله من أعباء النبوءة، انتهى. أي أنه ﷺ همّ بذلك مخافة أن تضعف قوّته عن حمل ما حمله من أعباء النبوءة، والله أعلم.

وأخرج البخاري عن جابر أنّه قال وهو يحدّث عن فترة الوحي أن النبيّ ﷺ قال: «بينما أنا أمشي إذ سمعت صوتًا من السماء، فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني جالس على كرسيّ بين السماء والأرض، فرعبت منه فرجعت فقلت: زمّلوني زمّلوني، فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ۝٥﴾ [المدّثّر: الآيات 1 - 5]».

ففي الآية تصريح له ﷺ بأنه رسول الله؛ لأن الله عزّ وجلّ أمره فيها بالإنذار والتكبير وتطهير الثياب وهجران الرجز. قال ابن أبي جمرة: روي أنه لما نزلت قال النبيّ ﷺ: «الله أكبر»، فكبّرت خديجة وفرحت وأيقنت أنه الوحي. وفي تفسير الرازي هنا ما نصه: روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال: «كنت على جبل حراء فنوديت: يا محمد إنك رسول الله، فنظرت عن يميني ويساري فلم أرَ شيئًا، فنظرت فوقي فرأيت الملك قاعدًا على عرش بين السماء والأرض، فخفت ورجعت إلى خديجة فقلت: دثّروني دثّروني وصبوا عليّ ماء باردًا، فنزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١﴾ [المدّثّر: الآية 1]» الآية. وفيه عند قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣﴾ [المدّثّر: الآية 3] روي أنها لما نزلت قال النبيّ ﷺ: «الله أكبر» فكبّرت خديجة وفرحت وعلمت أنه أُوحي إليه، فهذه الآية من الوحي القرآني الذي نزل به الروح الأمين على قلب نبيّنا محمد ﷺ بإذن الله، فعلم حينئذ علمًا ضروريًّا أنه نبيّ الله ورسوله بإعلام الله له ذلك في قلبه لا بالنظر والاستدلال والفهم في معاني ألفاظ الوحي؛ لأن العلم الحاصل بذلك مكتسب اتّفاقًا، وعلم النبيّ ﷺ بما تضمّنه الوحي من المعاني ليس مكتسبًا اتّفاقًا، والله أعلم.

ومما يدلّ على أن النبيّ ﷺ علم أنه نبيّ الله ورسوله بالوحي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النّجم: الآيات 3 - 5]، فشديد القوى في الآية جبريل باتّفاق المفسّرين، وفيها تصريح بأنه علم النبيّ ﷺ القرآن بتنزيله له على قلبه بإذن الله، ومن علوم القرآن كونه ﷺ نبيّ الله ورسوله، لأن الضمير المنصوب في علمه إمّا أن يكون عائدًا على النبيّ ﷺ أو على القرآن، والضمير في ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ عائد على القرآن أو على كل ما ينطق به محمد ﷺ. وعلى كل من الاحتمالين في الضميرين، فمعنى الآية أن شديد القوى الذي هو جبريل علّم النبيّ ﷺ القرآن بتنزيله على قلبه بإذن الله، والله أعلم. وكونه نبيّ الله ورسوله من جملة معاني القرآن، فهو مما علمه بالوحي، والله أعلم.

ثم قال المعترض: والإدراك كل من أثبته من العقلاء مقرّ بأنه عن العقل، انتهى. أي: يريد المعترض بهذا الكلام الانتقاد علينا بأنه ﷺ وإنْ كان علم نبوءته ورسالته بالوحي، فإنما أدركها من الوحي بعقله، أي بنظره في معاني ألفاظه، وهو خطأ كما قدّمنا بيانه؛ لأنه يلزم عليه أن علمه بأنه نبيّ الله ورسوله أدركه بعقله من الوحي وذلك باطل اتّفاقًا، والله أعلم.

ثم قال المعترض: ولا يقول أدرك النبوءة بالوحي إلا من لزمه أن يقول: الإدراك أمر كلّي والأمور الكلّية مجال العقل، انتهى. وهو خطأ أيضًا؛ لأن معناه: أنّا إن قلنا إن النبيّ ﷺ أدرك نبوءته بالوحي يلزم على قولنا إنه أدركها من الوحي بعقله، فهو ككلامه الذي قبله في المعنى. ويردّ عليه بما قدّمنا بيانه، وهو أن النبي ﷺ لم يدرك نبوءته ورسالته من الوحي بعقله، أي بفهمه حاشاه من ذلك؛ لأن ذلك هو عين العلم المكتسب، وعلمه ﷺ بمعاني الوحي ليس مكتسبًا من النظر في ألفاظه إجماعًا، وإنما هو بإعلام الله له بتنزيل الوحي على قلبه بواسطة جبريل، فيخلق له علمًا ضروريًّا بمعانيه في قلبه، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وليس ذلك من تحكيم العقل الذي انفرد به المعتزلة، فأهل السنّة يقولون باعتباره من حيث الملاءمة والمنافرة، كما بين صدر جمع الجوامع، انتهى. وهذا غلط أيضًا؛ لأن معنى كلامه وليس ذلك أي إدراك النبيّ ﷺ لنبوءته بعقله من الوحي من تحكيم العقل الذي انفرد به المعتزلة، الخ. وجوابه: إن علم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ الله ورسوله وعلمه بسائر معاني الوحي لم يدركه بعقله من الوحي، وإنما حصل له العلم بذلك بتنزيل جبريل للوحي على قلبه بإذن الله تعالى، فليس حاصلاً له بإدراكه له بعقله من ألفاظ الوحي أصلاً كما قدمنا بيانه. وأيضًا العلم الحاصل لغير النبيّ ﷺ بإدراكه لمعاني الوحي بعقله أي بنظره ليس من تحكيم العقل أصلاً حتى يقال فيه: إنه ليس من تحكيم العقل الذي انفرد به المعتزلة، ويقال: إن أهل السنّة يقولون باعتبار العقل في ذلك، بل هو من تحكيم الشرع، والعقل في هذا تبع للشرع لا عِبْرة به؛ لأنه إنما أدرك المعاني من الوحي تبعًا له فلم يدركهما استقلالاً، فالعقل هنا إنما هو عاضد للشرع وتابع له، فالمحكم الشرع وهو تابع له وعاضد، وهذا هو مذهب أهل السنّة. قال ابن عاصم في مرتقى الوصول إلى علم الأصول[1]:

وإن يك العقل لنقل عضدًا ... فالنقل متبوع بحيث وجدا

إذ ليس للعقل مجال في النظر ... إلا بقدر ما من النقل ظهر

---

(1) لمحمد بن عاصم الغرناطي صاحب تحفة الحكام، ولمحمد يحيىٰ الولاتي شرح على مرتقى الوصول، مطبوع.

أي أن العقل لا مجال له في النظر في الأحكام الشرعية، فلا يسرح فيها إلا بقدر ما سرحه النقل أي الشرع. وقال ابن السبكي في جمع الجوامع: لا حكم إلّا لله. قال شارحه المحلي: أي لا حكم لعقل بشيء. ومعنى ذلك عند أهل السنّة كما في حاشية البناني على شرح المحلي أن العقل لا يدرك الحكم إلا من الشرع، وأنه قبل ذلك لا يدرك حكمًا. وقالت المعتزلة: العقل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع، وأنه يدركه قبل ورود الشرع، انتهى.

فبان لك أيها الناظر أن إدراك العقل للأحكام الشرعية من الوحي، أي من الأدلة الشرعية لا يسمّى تحكيمًا للعقل أصلاً حتى يقال فيه: إنه ليس من تحكيم العقل الذي انفرد به المعتزلة، وأن أهل السنّة يقولون باعتباره. وهذا كله إنما هو في إدراك غير النبيّ ﷺ لمعاني الوحي بنظره. وأما النبيّ ﷺ فقد صرّح القرآن الحكيم بأن الوحي نزل على قلبه بإذن الله، أي نزلت معانيه على قلبه بإذن الله، فإدراكه له ليس بنظره، بل بتعليم من الله يحصل له به العلم الضروري بها بواسطة جبريل عليه السلام، والله أعلم.

وأمّا قوله: فأهل السنّة يقولون باعتباره من حيث الملاءمة والمنافرة كما بين صدر جمع الجوامع، فإن أراد به أن أهل السنة يعتبرون العقل أي يحكمونه في تحسين الشيء وتقبيحه من حيث ملاءمته للطبع ومنافرته له كحسن الحلو وقبح المرّ، ومن حيث إنه صفة كمال أو نقص كحسن العلم وقبح الجهل فصحيح، وإن أراد الاستدلال بذلك على أنهم لمّا اعتبروه أي حكّموه في الشيء من حيث ملاءمته للطبع ومنافرته له يلزم من ذلك أنّهم يعتبرونه، أي يحكّمونه في إدراكه لمعاني الوحي، فيجعلونها ثابتة به فخطأ؛ لأن معاني الوحي المدركة منه بالعقل أي الفهم ثابتة بالوحي، والعقل إنما أدركها منه بالتبع، فهو تبع له عند أهل السنّة. وأما المعتزلة المحكمون له، فإنهم يقولون: إنه يدرك الحكم بمجرّده من غير افتقار إلى الشرع، بل يدركه قبل وروده.

فحاصل المذهبين أن أهل السنّة يقولون الحسن والقبح بمعنى ترتّب المدح والذمّ عاجلاً أو الثواب أو العقاب آجلاً شرعيّان، أي لا يثبتان إلا بالشرع، والمعتزلة يقولون: هما عقليّان، أي أنهما يثبتان بمجرّد العقل من غير التفات إلى الشرع. والفريقان متّفقان على أن الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته أو بمعنى صفة الكمال والنقص عقليّان، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وذكر أبو حامد في الإحياء أن الروح مدرك حتى من الفلاسفة والأطباء وعليه كلام الناس. وأما روح الروح، فهو الذي استأثر الله بعلمه ولا كلام لنا فيه. انتهى.

وجوابه والله أعلم أن مسمّى الروح لغة متعدّد، فيطلق على روح الإنسان وعلى جبريل وعلى ملك آخر وعلى صنف من الملائكة وعلى القرآن وعلى عيسى ابن مريم. وأما ماهية روح الإنسان، فمذهب أهل السنة أنها مما استأثر الله بعلمه، واستدلّوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسرَاء: الآية 85]، قال ابن السبكي في جمع الجوامع: حقيقة الروح وهي النفس لم يتكلم عليها محمد ﷺ، وقد سُئِل عنها لعدم نزول الأمر ببيانها، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية 85] فنمسك نحن عنها ولا نعبر عنها بأكثر من موجود، كما قال الشيخ الجنيد وغيره. وفي روح البيان عند قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية 85] أي من جنس ما استأثر الله بعلمه من الأسرار التي لا تكاد تحوم حولها عقول البشر. والإضافة للاختصاص العلمي، كذا في الإرشاد.

ثم قال عند قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسرَاء: الآية 85] أي علمًا قليلاً لا يمكن تعلّقه بأمثال ذلك، انتهى. وقال جلال الدين في تفسير الآية: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية 85] أي من علمه لا تعلمونه.اهـ. قال محشيه سليمان الجمل: من أمر ربي كلمة من بيانية، والإضافة للاختصاص العلمي، انتهى. أي علم ماهية الروح مختصّ بالرب، والله أعلم. ثم قال سليمان الجمل: قوله: من أمر ربي أي أنه مما استأثر الله تعالى بعلمه وهو الأصحّ، انتهى. وقال: قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسرَاء: الآية 85] أي قليلاً لا يمكن تعلقه بأمثال ذلك، انتهى.

وفي شرح ابن أبي جمرة عند حديث: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا» ما نصّه: بقي مسائل يعتقدها بعض أهل السنّة وهي من مسائل الاعتزال، فمنها كلامهم في الروح وبحثهم عنها، وقولهم: إنها جوهرة والحياة عرض عنه، فادّعوا أنهم يعرفون ما أخبر الله تعالى أنّه لا يعلمه غيره بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسرَاء: الآية 85]، وكفى بهذا ردًّا عليهم، انتهى.

فبان لك أيها الناظر أن مذهب أهل السنة الإمساك عن الخوض في ماهية الروح، وأن علمها مما استأثر الله تعالى به. وأما المعتزلة، فإنهم خاضوا في ذلك ولا أصل لهم في ذلك من كتاب ولا سنّة، ولم يحصلوا من خوضهم على طائل. قال في جمع الجوامع: والذين خاضوا فيها اختلفوا، فقال جمهور المتكلّمين: إنها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر، وقال كثير منهم: هي الحياة التي صار البدن بوجودها حيًّا. وقال الفلاسفة وكثير من الصوفية: إنها ليست بجسم ولا عرض وإنما هي جوهر قائم بنفسه غير متحيّز متعلّق بالبدن للتدبير والتحرّك غير داخل فيه ولا خارج عنه، انتهى كلامه مسبوكًا بكلام شارحه المحلي. قال محشيه البناني: قوله: والخائضون فيها اعترض عليهم بالآية، وأجابوا بأن اليهود قالوا فيما بينهم: إن لم يجب عن الروح فهو نبيّ، فلم يجب عنها لأن الله تعالى لم يأذن له في ذلك، فتركه الجواب إنما هو لتصديق ما في كتابهم، لا لأنها لا يمكن الخوض فيها، انتهى.

وفي روح البيان عند قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: الآية 85]، قال الكواشي: اختلفوا في الروح وماهيته ولم يأتِ أحد منهم على دعواه بدليل قطعي غير أنه شيء بمفارقته يموت الإنسان وبملازمته له يبقى، انتهى. ثم قال: يقول الفقير: الروح سلطاني وحيواني، والأول من عالم الأمر وهو مفارق للبدن متعلّق به تعلق التدبير والتصرّف، وهو لا يفني بخراب البدن، وإنما يفنى تصرفه في أعضاء البدن، ومحل تعلّقه القلب الصنوبري، والقلب من عالم الملكوت. والثاني من قسمي الروح من عالم الخلق، ويقال له: القلب والعقل والنفس، وهو جارٍ في جميع أعضاء البدن إلّا أن سلطانه أقوى في الدم فهو أقوى مظاهره، ومحل تعينه هو الدماغ، وهو إنما حدث بعد تعلّق الروح السلطاني بهذا الهيكل المحسوس، فهو من انعكاس أنوار الروح السلطاني، وهو مبدأ الأفعال والحركات، فإن الحياة أمر مغيب مستور في الحي لا يعلم إلا بآثاره كالحسّ والحركة والعلم والإرادة وغيرها، ولولا هذا الروح ما صدر من الإنسان ما صدر من الآثار المختلفة، انتهى. قلت: وهذا الخوض كله تخبّط بلا كتاب ولا سنّة، وإنما هو خوض بمجرد العقل ولا تنشأ عنه ثمرة ولا فائدة، فهو الخوض فيما لا يعني، ولا يسمن ولا يغني، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وقولك: إن النبيّ ﷺ علم أنه نبيّ الله ورسوله بالوحي قبل المعجزة إن عنيت بالوحي القرآن، فالقرآن بنفسه معجزة، والعلم بالوحي علم بالمعجزة، ولا انفكاك، انتهى كلامه. وفيه من الخطإ ما لا يخفى على ذي بصيرة. وجوابه وبالله التوفيق: إني عنيت بالوحي الذي علم به النبيّ ﷺ أنه نبيّ الله ورسوله القرآن، ولكن لا يلزم من علمه ﷺ أنه نبيّ الله ورسوله بنزول جبريل بالقرآن على نبيّه بإذن الله أن يكون علم ذلك من كون القرآن معجزًا؛ لأن علمه بأنه نبيّ الله ورسوله سابق على وقوع التعجيز بالقرآن، أي سابق على أمر الله تعالى له بأن يعجز المعاندين المنكرين ويتحدّاهم بسورة من القرآن، وقبل أن يظهر عجزهم عن معارضته، فليس علمه بأنه نبيّ الله ورسوله مكتسبًا له من النظر في المعجزة، وإنما المكتسب من ذلك علم من آمن بأنه نبيّ الله ورسوله عند ظهورها. ويدلّ لذلك أن التحدّي بالقرآن لم يقع إلّا بعد أن ادّعى ﷺ الرسالة وكذّبه المعاندون، وقالوا: إنه افتراه، أي القرآن، فأمره الله تعالى أن يتحدّاهم بسورة منه، فتحدّاهم بها فظهر عجزهم عن الإتيان بمثلها، فحصل العلم بنبوءته ورسالته لمن وفّقه الله تعالى من المنكرين ابتداء؛ فلو كان علمه ﷺ بأنه نبيّ الله ورسوله إنما حصل له من المعجزة لكان ظهور المعجزة سابقًا على دعوى الرسالة وذلك باطل، وما ينتج الباطل باطل، والله أعلم.

ففي الإتقان للإمام السيوطي في النوع الرابع أو السادس والستين ما نصّه: اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي سالم من المعارضة، انتهى. ففي قوله: مقرون بالتحدّي دليل على أن علم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ الله ورسوله سابق على المعجزة؛ لأن علمه بذلك سابق على دعواه الرسالة، ودعواه الرسالة سابق على التحدّي المقترن مع المعجزة، والله أعلم.

وفي جمع الجوامع لابن السبكي في تعريف المعجزة ما نصّه: المعجزة أمرٌ خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة، والتحدّي الدعوى، انتهى.

قال المحلي: أي دعوى الرسالة، فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم، والخارق من غير تحدٍّ وهو كرامة الولي، والخارق المتقدم على التحدّي والمتأخّر عنه، انتهى. قال محشيه البناني: الخارق إن قارن التحدّي فمعجزة، أو سبقه كتسليم الحجر على النبيّ ﷺ قبل البعثة، فإرهاص للنبوءة أي تأسيس لها، انتهى.

فظهر لك أيها الناظر من تعريف المعجزة أن النبيّ ﷺ لم يحصل له العلم بأنه نبيّ الله ورسوله منها؛ لأنه ﷺ علم أنه نبيّ الله ورسوله قبلها بنزول جبريل بالقرآن على قلبه بإذن الله، وعلم أن الناس عاجزون عن معارضته، حصل له العلم الضروري بهذا كلّه بإعلام من الله له قبل أن يدّعي الرسالة، ودعواه الرسالة سابقة على تكذيب المعاندين له، وقولهم: إنه افترى القرآن، وذلك سابق على تحدّيه لهم بسورةٍ منه، والتحدّي سابق على ظهور عجزهم عن معارضته، ومدلول المعجزة شرعًا مركب من هذه المعاني، فظهر من هذا أن قول المعترض: إن علم النبيّ ﷺ لنبوءته ورسالته بالقرآن يلزم منه أنه علمها بالمعجزة، ولا انفكاك أنه خطأ واضح، فإن القرآن وإن كان في نفس الأمر معجزة خارجًا عن طوق البشر، فإنه لم يظهر إعجازه لهم ولم يسمّ معجزة إلّا بعد دعوى الرسالة والتحدّي بسورة منه وظهور عجز الخلق عن معارضته، فإن الأمر الخارق لا يكون معجزة بمجرد كونه خارجًا عن طوق الخلق في نفس الأمر، بل حتى يقترن بدعوى الرسالة والتحدّي ويظهر العجز عن معارضته، فحينئذ يسمّى معجزة. ألا ترى أن تسليم الحجر عليه ﷺ أمرٌ خارق للعادة، ولما لم يقترن بالدعوى والتحدّي لم يكن معجزة، وأيضًا فإن القول بأنه ﷺ علم نبوءته ورسالته من المعجزة يلزم منه أن علمه ﷺ بذلك مكتسب بالنظر في المعجزة، وذلك باطل بالإجماع، والله أعلم.

ويدلّ على أن النبيّ ﷺ قاطع بنبوءته ورسالته قبل ظهور المعجزة، قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية 24] الآية، بعد قوله: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: الآية 23]، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية 24] دليل واضح على أنه ﷺ جازم جزمًا لا يقبل التغيّر بنبوءته ورسالته، وأن المعاندين عاجزون عن معارضة القرآن قبل ظهور إعجازه، والله أعلم.

قال الإمام الرازي عند الآية: لو لم يكن ﷺ قاطعًا بصحة نبوءته لما قطع في الخبر بأنهم لا يفعلون، أي لا يأتون بمثله؛ لأنه إذا لم يكن قاطعًا بصحّة نبوءته كان يجوز خلافه، فلما جزم دلّ على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعًا في أمره أي نبوءته، انتهى.

قلت: فتبين بهذا لمن له دراية أن علم النبيّ ﷺ بأنه نبيّ الله ورسوله، وأن الناس عاجزون عن معارضة ما جاء به حاصل له بالضرورة بنزول جبريل بالقرآن على

قلبه بإذن الله لا من نظر واستدلال بالمعجزة، ولا من نظر في ألفاظ الوحي ومعانيها، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وكينونته ﷺ نبيًّا إذ كان آدم منجدلاً في طينته دالّة على أن النبوءة كانت قبل نزول القرآن؛ لأنه سُئِل: متى كنت نبيًّا؟ فأجاب بمعنى ذلك. ونبوءته إذ ذاك صلاحية وملكية، وحين النزول تنجيزية وانفعالية، انتهى كلامه. وجوابه، والله أعلم: إنه قصد بكلامه هذا أن النبوءة ثابتة لنبيّنا محمد ﷺ في علم الله تعالى أو في اللوح أو في علم الملإ الأعلى حين كان آدم منجدلاً في طينته فصحيح، بل هي ثابتة له في علم الله تعالى في الأزل، وتقييد ثبوتها له ﷺ بحال انجدال آدم في طينته إنما هو للتقريب لإفهام المخاطبين. فقوله ﷺ: «كنت نبيًّا وآدم منجدل في طينته» معناه: كنت متّصفًا بالنبوءة في علم الله أو في اللوح أو علم الملإ الأعلى في ذلك الحين، وإن قصد المعترض بكلامه هذا أن النبيّ ﷺ عالم بأنه نبيّ من حين انجدال آدم في طينته إلى أن نزل عليه الوحي، فقد أخطأ؛ لأن معنى الحديث أنه ﷺ كان متّصفًا بالنبوءة في علم الله أو في اللوح أو في علم الملإ الأعلى في ذلك الحين، وليس معناه أنه عالم بأنه نبيّ حين كان آدم منجدلاً في طينته؛ إذ لو كان ذلك هو مراده لقال: كنت عالمًا أني نبي وآدم منجدل في طينته، ولأن السؤال إنما وقع عن وقت ثبوت النبوءة له لا عن وقت علمه بأنه نبيّ؛ لأن السائل قال: متى كنت نبيًّا؟ أي في أيِّ وقتٍ ثبتت لك النبوءة؟ فأجابه ﷺ بأنها ثبتت له وآدم منجدل في طينته؛ فلو كان معنى الحديث أنه ﷺ عالم بأنه نبيّ وآدم منجدل في طينته لكان الجواب غير مطابق للسؤال، والله أعلم.

وقول المعترض: ونبوءته إذ ذاك صلاحية مناقض لقوله إنه علمها من حينه؛ لأن من كان يصلح لأن يتّصف بالشيء، أو لأن يعلم به لا يقال إنه متّصف به، ولا أنه عالم به في الحال حتى يتّصف به أو يعلم به بالفعل. وقوله: وملكية ظاهره، يعني أن روح النبيّ ﷺ متّصفة بالنبوءة حين انجدال آدم في طينته كاتّصاف الملائكة الذين هم أرواح فقط بالأوصاف الربّانية، وهذا كلّه صحيح في نفسه، ولكن إيراده له هنا خطأ؛ لأنّا إذا سلّمنا أن روح النبيّ ﷺ كانت عالمة باتّصافها بالنبوءة حين كان آدم منجدلاً في طينته في عالم الأرواح، فإنه لا يلزم من ذلك استصحاب علمها بذلك بعد أن ركبت في جسمه الشريف، مع أنا مقرّون ومعتقدون أن روحه ﷺ عالمة بأنها روح

نبيّ الله ورسوله ما دامت في عالم الأرواح، وعالمه بما سيحصل له ﷺ من العلوم الإلـٰهيّة لورود القرآن بأن الأرواح كلّها عالمة بالإيمان ما دامت في عالم الأرواح، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعرَاف: الآية 172]، فدلّت الآية على أن للأرواح علمًا بالإيمان ما دامت في عالم الأرواح، فإذا ركبت في الأجساد حجب ذلك العلم عنها. ولا يلزم من علم روح نبيّنا محمد ﷺ بنبوءته ورسالته ما دامت في عالم الأرواح أن تستصحب ذلك العلم بعد أن ركّبت في جسده الشريف قبل أن ينزل جبريل عليه السلام بالوحي على قلبه بإذن الله.

فالحاصل أنه ﷺ لم يكن عالمًا بنبوءته ورسالته منذ ركبت روحه في جسمه الشريف حتى نزل جبريل عليه السلام بالقرآن على قلبه بإذن الله، والله أعلم.

ثم قال المعترض مفرغًا على استدلاله بالحديث المتقدم قريبًا ما نصّه: فآل الكلام إلى أنه ﷺ عالم بنبوءته قبل الوحي، كما علم عليّ بن أبي طالب وعقل على سؤال الله ألست بربكم في عالم الذرّ وهو روح مجرّدة، وكما علم بذلك أبو يزيد الخ.

وهذا الكلام في غاية الخطإ من وجهين، أحدهما: أن الحديث المتقدّم لا يدلّ على هذا قطعًا كما قدمنا بيانه. ثانيهما: أنه مخالف للكتاب والسنّة والإجماع. أما الكتاب، ففيه التصريح بأنه ﷺ لم يكن عالمًا قبل نزول الوحي عليه بالقرآن ولا بالشرائع في أربع آيات، وإذا لم يكن عالمًا بذلك لم يكن عالمًا بنبوءته ورسالته بالأُولى.

الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، قال جلال الدين في قوله: ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ﴾ [الشورى: الآية 52] هو القرآن تحيى به القلوب، انتهى.

قال محشيه سليمان الجمل: قوله هو القرآن، وقال ابن عباس: النبوءة، وقال الحسن: الرحمة، وقال السدي: الوحي، وقال الكلبي: الكتاب، وقال الربيع: جبريل، وقال مالك بن دينار: القرآن، انتهى. وقال جلال الدين عند قوله تعالى:

﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52] أي ما كنت تعرف قبل الوحي إليك ما الكتاب أي القرآن، ولا الإيمان أي شرائعه ومعالمه كالصلاة والصوم والزكاة والختان وإيقاع الطلاق والغسل من الجنابة وتحريم ذوات المحارم من القرابة والصهر، وهذا هو الحقّ وبه اندفع ما يقال كيف قال ولا الإيمان والأنبياء كلّهم كانوا مؤمنين وكان نبيّنا ﷺ يتعبّد قبل النبوءة على دين إبراهيم ويحجّ ويعتمر. قال الكواشي: ويجوز أن يراد بالإيمان نفس الكتاب وهو القرآن، أي ما كنت تعرف القرآن وما فيه من الأحكام. وقيل: المراد بالإيمان الكلمة التي بها دعوة الإيمان، وهي لا إلٰه إلّا الله محمد رسول الله، والإيمان بهذا التفسير إنما علمه ﷺ بالوحي لا بالعقل، انتهى.

وقال الإمام الرازي: اختلف العلماء في الآية وذكروا وجوهًا، الأول: ما كنت تدري ما الكتاب أي القرآن ولا الإيمان أي الصلاة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: الآية 143]، أي صلاتكم. الثاني: ما كنت تدري ما الكتاب ولا أهل الإيمان حين كنت طفلاً في المهد. الثالث: الإيمان عبارة عن الإقرار بجميع ما كلّف الله به، وأنه قبل النبوءة ما كان عارفًا بجميع تكاليف الله تعالى، بل كان عارفًا بالله تعالى وذلك لا ينافي ما ذكرناه، انتهى. وفي أبي السعود عند الآية: أي ما كنت تدري قبل الوحي ما الكتاب، أيْ أيّ شيء هو ولا الإيمان بتفاصيل ما في تضاعيف الكتاب من الأُمور التي لا تهتدي إليها العقول، لا الإيمان بما يستقلّ به العقل والنظر في درايته عليه الصلاة والسلام له مما لا ريب فيه قطعًا، انتهى.

وفي روح البيان عند قوله تعالى: ﴿رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشورى: الآية 52] هو القرآن، وقال في آخر الآية: أي ما كنت تدري قبل الوحي في أربعين سنة، والمراد وحي النبوءة، ما الكتاب؟ أيْ أيّ شيء هو؟ ولا الإيمان بتفاصيل ما في تضاعيف الكتاب من الأُمور التي لا تهتدي إليها العقول، لا الإيمان بما يستقلّ به العقل، فإن درايته عليه السلام لذلك مما لا ريب فيه قطعًا، فإن أهل الأصول اتّفقوا على أن الرسل ـ عليهم السلام ـ كانوا مؤمنين قبل الوحي معصومين من الكبائر والصغائر. وهذا هو مراد من قال إنه ﷺ كان لا يعرف القرآن قبل الوحي ولا شرائع الإيمان ومعالمه. وقال ابن قتيبة: كان رسول الله ﷺ يتبع شريعة إبراهيم ويتعبّد بها حتى جاءه

الوحي والرسالة، إلى أنْ قال: فالحقّ إن المراد هو الإيمان بما لا طريق إليه إلا السمع، انتهى.

قلت: ففي الآية تصريح بأنه ﷺ كان لا يعرف ما تضمّنه الكتاب من النبوءة ولا يدري الإيمان بما في تفاصيل ذلك قبل نزول جبريل بالقرآن على قلبه بإذن الله، والله أعلم.

وقد سُئِل شيخنا وسيدنا ومولانا أحمد التيجاني رضي الله عنه عن هذه الآية، فأجاب عنها بمثل ما أجبنا به. نقل ذلك عنه تلميذه الشيخ علي حرازم برادة في جواهر المعاني، ونصّ كلامه: وسألته رضي الله عنه عن معنى قوله تعالى في حقّ النبيّ ﷺ: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [الأحقاف: الآية 9]، إلى غير ذلك من الآيات التي تحت هذا النحو مع حديث عائشة رضي الله عنها: من قال إن النبيّ ﷺ يعلم ما في غدٍ فقد كفر(1)، وما هذا معناه مع أن علم الأوّلين والآخرين محمول في ذاته الشريفة، وهو الموصل له إلى كافّة الخلق كل على قدره. الجواب: أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾، فإن هذا الحال كان له قبل النبوءة لم يعلمه الله تعالى بحقيقة الإيمان ولا بكيفيّته بتنزيل الكتاب ولا بماهية الرسالة وتفصيل مطالبها، كل ذلك حجبه عنه قبل النبوءة، وهو مكنوز في حقيقته المحمدية ولا يعلمه ولا يشعر به حتى إذا كان زمن النبوءة رفع عنه الحجب وأراه ما في حقيقته المحمدية، إلى أن قال: وإياك أن تفهم من هذا أن حقيقته المحمدية كانت عارية عن هذا قبل النبوءة، فلا يصح هذا الظن؛ بل حقيقته المحمدية لم تزل مشحونة من جميع المعارف والعلوم والأسرار من أوّل الكون من حيث إنه موجود أوجده الله تعالى قبل وجود كل شيء وفطره على هذه العلوم والمعارف والأسرار، ولم يزل مشحونًا بها إلى أن كان زمن وجود جسده الكريم ﷺ، فضرب الحجاب بينه وبين علمها إلى أن كان زمن النبوءة، فرفع الله الحجاب وأطلعه على ما في حقيقته المحمدية مما ذكر أولاً. وما خاطبه به بقوله: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52] إخبار عن حالة احتجاب ما كان في حقيقته أولاً عن

(1) لم أقف عليه.

علمه ﷺ فقط. وقد كان ﷺ قبل النبوءة من حين خروجه من بطن أمّه لم يزل من أكابر العارفين ولم يطرأ عليه حجاب البشرية الحائل بينه وبين مطالعة الحضرة الإلـٰهيّة القدسية، وكان من أفراد العالم، والفرد نسبته إلى عموم العارفين والصدّيقين كنسبة العارف بالله تعالى إلى العامّة. وكان ﷺ في تلك المرتبة متحقّقًا بمرتبة أن يأخذ العلم عن الله تعالى بلا واسطة، ولا يجهل شيئًا من أحوال الحضرة الإلـٰهيّة، ولم يطرأ على شمسه في هذا المحل أفول ﷺ. والعلم بالله تعالى هو عند الأفراد ثابت له في هذه المرتبة، وإنما حجب الله عنه في هذا الميدان ماهية الرسالة ومطالبها وما تؤول إليه وما يراد منها، وكذا حجب الله عنه العلم بكيفيّة نزول الكتاب وما يؤول إليه وما يراد منه وما الأُمور التي تطلبه في نزول الكتاب؟ حتى إذا بلغ مرتبة النبوءة رفع عنه الحجاب بين علمه وبين ما كان مودعًا في حقيقته المحمدية من العلوم والمعارف والأسرار. ويدلّ على هذا الذي ذكرناه قوله ﷺ: «كنت نبيًا وآدم بين الطين والماء»[1]، وحيث كان في ذلك الوقت نبيًا يستحيل عليه أن يجهل النبوءة والرسالة والكتاب ومطالبات الجميع وما يؤول إليه كل منها وما يراد من جميعها، فالحديث شاهد على ما ذكرناه، ويدلّ على ذلك أنه أيضًا ﷺ قبل وجود جسده الكريم ما بعث الله نبيًا ولا رسولاً في الأرض إلّا كان ﷺ ممدًّا ذلك الرسول أو النبيّ من الغيب من حيث إنه لا يتأتى لنبيّ ولا لرسول أن ينال من الله تعالى قليلاً ولا كثيرًا من العلوم والمعارف والأسرار والفيوض والتجلّيات والمواهب والمنح والأنوار والأحوال إلّا بواسطة الاستمداد منه ﷺ، فكيف يمدّهم بما هم علماء به وهو جاهل به ﷺ ولم يزل يركض في هذا الميدان ركضًا لا تماثله فيه الأرواح ولا تشمّ لمقامه الأعظم فيه رائحة، وهو ﷺ فيما قبل وجوده أي حالة علمه فيما قبل وجوده كحالة علمه بعد رسالته في الفيض والمدد على جميع الأرواح، وإنما حجب الله عنه هذه الأُمور، أعني عن علمه ﷺ بعد وجود جسده الشريف وقبل نبوءته وهي مكنوزة في حقيقته المحمدية لسرّ علمه الله تعالى، انتهى.

ثم قال بعد كلام طويل: فإن قيل: لا يصح ما ذكرتم ولا يتصوّر أن تكون العلوم والمعارف والأسرار مودعه في حقيقته المحمدية، وهي محتجبة عنه لا يعلمها.

(1) سبق تخريجه.

فالجواب: إن هذا الذي قدمناه واقع في الإدراك والحس لا يحتاج إلى التصوّر، وشاهد ذلك أن الروح الإنساني المدبّر للجسم كان قبل التركيب في الجسم مخلوقًا من صفاء صفوة النور الإلٰهي وأودع فيه سبحانه وتعالىٰ من أسراره وعلومه ومعارفه ما لا تدري له غاية، ولا يوقف له على حدٍّ ولا نهاية، وكانت الروح في ذلك الوقت تامّة المعرفة بالله تعالى كاملة الصفاء والتمكين من مطالعة الحضرة الإلٰهية، [تامّة العلم بما تشتمل عليه الحضرة الإلٰهيّة][(1)] من العلوم والمعارف غير جاهلة لشيءٍ منها. وليس للأرواح في هذا الميدان على منهاجٍ واحد ولا نهايتها في ذلك إلى غاية واحدة، بل علوم الحضرة الإلٰهيّة مقسومة على الأرواح بحسب ما فصّلته المشيئة الإلٰهية بالفيض الأرواح من تلك الحضرة جارٍ على ما سبق من القسمة في المشيئة الإلٰهيّة ، فمقلل ومكثر. ثم لما تركّبت في قارورة الجسم وتلطّخت بأدرانه وانعكست نسبتها التي هي غاية الصفاء والضوء إلى نسبة الجسم الذي هو في غاية الظلام احتجبت عنها تلك العلوم والمعارف التي كانت فيها قبل تركيبها في الجسم، واستمرّ لها هذا الحجاب من نشأة الجسم دائمًا؛ فإذا أراد الله بالعبد الوصول إلى صفاء المعرفة رفع الحجاب بينه وبين ما كان مودعًا في حقيقة روحه من العلوم والمعارف وعرف ما يفاض عليه من الحضرة الإلٰهيّة بعد المعرفة لما لم يكن في روحه من قبل، وأدرك الفرق بين الأمرين، وهذا يعلمه جميع العارفين.

والدليل الثاني على ذلك أن الإنسان هو حقيقة عين روحه وماهيته لا غير، وإنما هذا الجسد الظاهر لروحه كالثوب الملبوس، فليس الإنسان إلا الروح، ثم هو الآن في حجاب عن دَرْك حقيقة روحه لا يعلمها ولا يدركها وهي عينه، فإذا أراد الله له بلوغ المعرفة وصفاءها رفع له الحجاب عن حقيقة روحه، فأدركها إدراكًا ذوقيًّا وكشفًا عينيًّا يقينيًّا، وأدرك ما أودع الله تعالى فيها من العلوم والمعارف والأسرار، فهي الآن محتجبة عنه وهو عينها، فهذا أعظم دليل على ما قلنا في حقّه ﷺ. ثم قال: ومن أعظم الشواهد على ما ذكر فيه ﷺ قبل النبوءة من كون علوم النبوءة والرسالة والكتب والإيمان موجودة فيه مغطّاة عليه بحجاب، كحالة النائم في نومه، فإنّ علومه التي كان يعلمها في اليقظة مغطّاة عليه في وقت النوم حتى إذا استيقظ وزال عنه حجاب النوم

(1) ساقط من س.

تعقّلها ووجدها لم تزل في ذاته، فهذا حاله ﷺ من خلقه إلى زمن النبوءة، انتهى كلام شيخنا وسيدنا ومولانا القطب المكتوم أحمد التيجاني رضي الله عنه وأرضاه وعنا به. وفيه تصريح بأنه ﷺ لم يعلم نبوءته ورسالته إلّا بالوحي، وأنه قبل ذلك منذ ركبت روحه في جسده الشريف لا علم له بأنه نبيّ أو رسول حتى نزل عليه الوحي، وفيه أن علم روحه ﷺ في عالم الأرواح لم يستصحبه بعد أن ركّبت في جسده الشريف، بل حجب ذلك عنه حتى نزل عليه الوحي. وفي كلام شيخنا رضي الله عنه: أن لا خصوصية لنبيّنا محمد ﷺ بذلك، بل كل روح لها علم بما سيحصل لصاحبها من العلوم ما دامت في عالم الأرواح، فإذا ركبت في جسد صاحبها حجب عنه ذلك العلم حتى يعلمه الله إيّاه بواسطة، والله أعلم.

الآية الثانية قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النِّساء: الآية 113]، ففي الآية تصريح بأن الله تعالى علم محمد ﷺ بإنزال الكتاب والحكمة عليه ما لم يكن يعلم قبل ذلك إلى وقت إنزالها عليه. ومن جملة ما علمه الله فيهما أنه نبيّ الله ورسوله. قال الإمام الرازي هنا في تقرير الآية: أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأطلعك على أسرارهما وأوقفك على حقائقهما مع أنك ما كنت قبل ذلك عالمًا بشيء، انتهى.

وفي أبي السعود هنا: وعلّمك بالوحي من خفيات الأُمور ما لم تكن تعلم إلى وقت التعليم، وكان فضل الله عليك عظيمًا؛ إذ لا فضل أعظم من النبوءة العامّة والرسالة التامّة، انتهى.

وقال في روح البيان: أي علمك بالوحي من الغيب وخفيات الأُمور ما لم تكن تعلم إلى وقت التعليم، وكان فضل الله عليك عظيمًا؛ إذ لا فضل أعظم من النبوءة التامّة والرسالة العامّة، ومن ذلك الفضل العظيم عصمته وتعليمه ما لم يكن يعلم، انتهى.

ففي الآية دلالة واضحة على أن النبوءة مما علمه الله تعالى لنبيّه ﷺ بالوحي، وأنه كان قبل الوحي لا يعلم أنه نبيّ، والله أعلم.

الآية الثالثة قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: الآية 7]، قال في روح البيان: أي وجدك غير مهتد لما ساق إليك من النبوءة، فهداك إلى مناهج

الشرائع في تضاعيف ما أوحى إليك من الكتاب المبين وعلّمك ما لم تكن تعلم. وفيه أن معنى الضلال فقدان الشرائع والخلوّ عن الأحكام التي لا تهتدي إليها العقول، بل طريقها الشرع، أي النقل كما في قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]. انتهى.

وفي شرح الشفا لابن سلطان في هذه الآية ما نصّه: ملخص الأقوال في تفسير الآية ستة، الأول: وجدك ضالًا عن الشريعة وأحكامها فأرشدك، ثم سرد الأقوال، ثم قال: والقول الأول هو المعوّل عليه؛ كما بيّنه قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، وقوله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ﴾ [النساء: الآية 113] الآية. وقال الرازي في الآية ما نصّه: ذكر العلماء في تفسير الآية وجوهًا كثيرة، أحدها ما روي عن ابن عباس والحسن والضحّاك وشهر بن حوشب: وجدك ضالًّا عن معالم النبوءة وأحكام الشريعة فهداك إليها، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: الآية 3]، ثم قال: ثامنها: كنت ضالًّا عن النبوءة ما كنت تطمح فيها ولا خطر شيء من ذلك بقلبك، انتهى.

وفي أبي السعود هنا: أي وجدك غافلاً عن الشرائع التي لا تهتدي إليها العقول، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، انتهى.

وقال جلال الدين في الآية: أي وجدك ضالًّا عما أنت عليه الآن من الشريعة فهداك إليها، انتهى.

قال الجمل: أي وجدك خاليًا من الشريعة فهداك بإنزالها إليك، فالمراد بضلاله كونه بغير شريعة، وليس المراد الانحراف عن الحق؛ فهو كقوله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]. وعبارة الخطيب: اختلفوا في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: الآية 7]، فأكثر المفسّرين على أنه كان ضالًّا عمّا هو عليه الآن من الشريعة فهداه الله إليها، انتهى. ففي الآية أن النبيّ ﷺ كان لا يعلم النبوءة ولا الشريعة قبل الوحي، والله أعلم.

الآية الرابعة قوله تعالى: ﴿نَحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ بِمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ۝٣﴾ [يوسف: الآية 3]، ففي الآية تصريح

بأنه ﷺ كان قبل ما أُوحي إليه من القرآن غافلاً عمّا فيه، أي لا يعلم ما فيه من العلوم، ومن جملة ما فيه نبوءته ﷺ ورسالته، والله أعلم.

وأمّا السُّنّة، فحديث عائشة في بدء الوحي، قالت: أوّل ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه، وهو التعبّد، الليالي ذوات العدد ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها حتى جاءه الحقّ، وروايتها في التفسير: حتى فجأه الحق، وهو بغار حراء فجاءه الملك، فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [العلق: الآية 1]، قال: «ما أنا بقارىء»، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، فقلت: «ما أنا بقارىء» فأخذني فغطّني الثانية[1] ثم أرسلني، فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، فقلت: «ما أنا بقارىء» فأخذني فغطّني الثالثة ثم أرسلني، فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾ [العلق: الآيات 1 - 3] الحديث[2]. ووجه الدلالة منه على أنه ﷺ لم يعلم أنه نبيّ قبل نزول الوحي قول عائشة: حتى فجأه الحق أي الوحي، لأن الأمر الفاجىء هو الذي لم يتقدم العلم به لمن فجأه بأن أتاه بغتة، فلو كان النبيّ ﷺ يعلم أنه نبيّ قبل نزول جبريل عليه بسورة اقرأ ما قالت عائشة: إن الحق فجأه، والله أعلم.

ويدلّ لذلك أيضًا قوله ﷺ لجبريل: «ما أنا بقارىء»، لمّا قال له: اقرأ ثلاث مرات، وهو في كل مرة يقول له: «ما أنا بقارىء»، حتى غطّه ثلاث مرات؛ فلو علم ﷺ أنه نبيّ قبل نزول سورة اقرأ عليه ما أجاب جبريل بأنه لا يقرأ، بل يشرع في القرآن مع جبريل حرصًا على حفظ القرآن ومحبة له واستحلاء كما هو حاله بعد ذلك، فإن صار إذا جاءه جبريل بالقرآن يحرّك شفتيه بالقرآن مع جبريل قبل أن يتمّ جبريل قراءته مخافة أن ينفلت منه أو لحلاوته عنده، فأنزل الله عليه: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩﴾ [القِيَامَة: الآيات 16 - 19]، أخرج البخاري عن ابن عباس في الآية قال: كان

(1) سقط هنا من لفظ الحديث: حتى بلغ مني الجهد.

(2) هو ثالث حديث في صحيح البخاري، في أول باب فيه بعنوان: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدّة، وكان مما يحرك شفتيه، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القِيَامَة: الآيتان 16، 17]، قال ابن عباس: جمعه لك صدرك بالرفع فاعل المصدر، أي إن علينا أن نجمعه لك في صدرك تفضّلاً ومنًّا، فإذا قرأناه أي قرأه عليك رسولنا فاتّبع قرآنه. قال ـ أي ابن عباس ـ: فاستمع له وأنصت، ثم إن علينا بيانه. قال ابن عباس: أي ثم إن علينا أن تقرأه أي تحفظه، انتهى الحديث مسبوكًا ببعض كلام القسطلاني. وفيه دلالة واضحة على أنه ﷺ لما علم بالوحي الأول أنه نبيّ صار يتبادر بقراءة القرآن مع جبريل عليه السلام قبل أن يتمّه لحلاوته عنده أو لئلا ينساه حتى نهاه الله عن ذلك وضمن له أنه يجمعه له في صدره؛ فدلّ ذلك على أن قوله: ما أنا بقارىء ثلاث مرات عند نزول أول سورة اقرأ عليه إنما هو لعدم علمه أنه نبيّ.

ويدلّ لذلك أيضًا قوله لخديجة: لقد خشيت على نفسي، قال العلماء: أي خشي أن لا يطيق حمل أعباء النبوءة، فلو تقدم له العلم بأنه نبيّ حتى استقرّ ذلك في ذهنه لما خشي من ذلك؛ لأنه لمّا علم بعد ذلك أنه نبيّ تهدّن لما يأتيه من الوحي، فلم يخشَ بل فرح، والله أعلم.

وأمّا الإجماع، فقد اتّفق العلماء على أن تعريف النبيّ في الشرع: رجل أوحي إليه بشرع في خاصّة نفسه. واتّفقوا أيضًا على أن نبيّنا محمدًا ﷺ لم يكن متعبّدًا أيّامه في غار حراء ولا قبله بشرع يوحى إليه من الله، واختلفوا هل كان يتعبّد بشريعة نبيّ أو لا؟ مذهب الجمهور أنه ﷺ لم يكن متعبّدًا قبل البعثة بشريعة نبيّ قبله. قال ابن حجر في فتح الباري في تفسير حديث بدء الوحي في كتاب التفسير من صحيح البخاري ما نصّه: وهذا الحديث يلتفت إلى مسألة أصولية، وهي أنه ﷺ هل كان قبل أن يوحى إليه متعبّدًا بشريعة نبيّ قبله أو لا؟ قال الجمهور: لا؛ لأنه لو كان تابعًا لاستبعد أن يكون متبوعًا، ولو كان لنقل. وقيل: نعم، واختلفوا في تعيين ذلك النبيّ في سبعة أقوال، أحدها: أنه آدم، حكاه ابن برهان. الثاني: أنه نوح، حكاه الآمدي. الثالث: أنه إبراهيم عليه السلام، ذهب إليه جماعة. الرابع: أنه موسى. الخامس: أنه عيسى. السادس: أنه يتعبّد بكل شيء بلغه عن شرع نبيّ من الأنبياء. السابع: الوقف، واختاره الآمدي. ولا تخفى قوة الثالث ولا سيّما من ملازمته للحجّ والطواف ونحو ذلك مما بقي من شريعة إبراهيم، والله أعلم.

قلت: فتبيّن بهذا أن نبيّنا محمدًا ﷺ لم يكن قبل نزول جبريل عليه القرآن في غار حراء متعبّدًا بشرع يوجبه إليه في خاصّة نفسه، وأنه لا قائل بذلك، والله أعلم.

فتبيّن لمن له دراية أن قوله ﷺ: «كنت نبيًّا وآدم منجدل في طينته»، معناه أنه ﷺ ثابتة له النبوءة حينئذ، أو أن روحه عالمة بأنها روح نبيّ حينئذ، لا أنه ﷺ يعلم ذلك بعد أن ركبت روحه في جسده الشريف وقبل نزول الروح الأمين على قلبه بالقرآن بإذن الله.

وأمّا قول المعترض: كما علم عليّ بن أبي طالب وعقل على سؤال الله بألست بربّكم في عالم الذرّ وهو روح مجرّدة، الخ. فإنه خطأ من أوجه:

أحدها: أن هذا الكلام لم يرو عن عليّ بن أبي طالب بإسناد صحيح.

ثانيها: أنا إذا فرضنا أن سنده إليه صحيح، فإن اللفظ المنسوب إليه مغاير لما نسب إليه المعترض، فإنه روي عنه كما في تفسير الجمل، أنه قال: إني لأذكر العهد الذي عهد إليّ ربي. وهذا كلام مجمل يحتمل ما قاله المعترض وغيره على السواء ولا قرينة؛ لأن العهد يحتمل العهد الذي في عالم الذرّ، ويحتمل التكاليف الشرعية، والله أعلم.

ثالثها: أنا إذا سلّمنا صحة سند القول إليه، وأنه صريح فيما ادّعاه المعترض فلا دلالة فيه على أن النبيّ ﷺ علم أنه نبيّ قبل الوحي، فقياسه ﷺ على عليّ بن أبي طالب وأبي يزيد قياس فاسد؛ لأن هذا المعنى ليس من مجال الرأي، فلا يصح إثبات أن النبيّ ﷺ علم أنه نبيّ قبل الوحي منذ كان روحًا، وأنه استصحب ذلك العلم بعد أن ركّبت روحه في جسده الشريف بالقياس على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وأبي يزيد بجامع أنهما ورثا ذلك منه ﷺ، فهو قياس فاسد من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه مخالف للكتاب والسنّة والإجماع؛ لأن فيها التصريح بأنه ﷺ لم يكن عالمًا بأنه نبيّ قبل نزول جبريل بالقرآن على قلبه كما قدّمنا بيانه.

ثانيها: أن القياس هو إلحاق الفرع المسكوت عنه بالأصل المنصوص عليه في حكمه بجامع العلّة، وهذا الحدّ لا يتأتّى هاهنا عند من له إيمان وعلم؛ لأنه يقتضي

أن يكون علم النبيّ ﷺ بنبوءته قبل نزول جبريل[1] على قلبه بالقرآن باستصحاب علم روحه لذلك في عالم الأرواح فرعًا مسكوتًا عنه مقيسًا، وعلم عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وأبي يزيد بسؤال الله بألست بربكم في عالم الذرّ واستصحابهما لعلم روحهما بذلك بعد تركيبهما في جسميهما أصلاً منصوصًا مقيسًا عليه، وذلك باطل لما فيه من جعل الأصل فرعًا والفرع أصلاً والكامل ناقصًا والناقص كاملاً، والله أعلم.

ثالثها: أنه قياس بلا جامع، وذلك باطل قطعًا؛ إذ يشترط في إلحاق الفرع بالأصل أن يشتركا في وصف بجمعهما، والمقيس والمقيس عليه هنا لم يشتركا في وصفٍ واحد، بل لكل منهما وصف مختصّ به؛ فالنبيّ ﷺ موصوف بوصف الموروثية، وعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وأبو يزيد موصوفان بوصف الوراثية، فلا اشتراك لهما معه ﷺ في وصف حتى يقاس استصحابه لعلم روحه في عالم الأرواح بعد أن ركّبت في جسمه الشريف على استصحابهما لعلم روحيهما لخطاب الله تعالى بألست بربّكم في عالم الأرواح بعد أن ركّبتا في جسميهما، فتبيّن لك أيها الناظر أن جمع المعترض بينهما بوصف الإرث باطل؛ لأن النبيّ ﷺ متّصف به من حيث الموروثية، وهما متّصفان به من حيث الوراثية، فاختلف جهة الاتّصاف فانتفى الاشتراك فبطل القياس. وأيضًا، فإن هذا مما لا مجال فيه للرأي، فلا يدخله القياس، فبان لك أيّها الناظر أن قول المعترض: كما علم عليّ بن أبي طالب وعقل عليّ سؤال بألست بربّكم في غاية البطلان والفساد، والله أعلم.

ثم قال المعترض: النبوءة كالفتح للولي، والفتح يتقدّمه غالبًا الكشف، فعلى ذلك فلِمَ لَمْ نقل إن النبيّ ﷺ علم أنه نبيّ قبل الوحي، وقد قال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءًا من النبوّة»[2]، والرؤيا تقدمت بستّة أشهر على نزول الوحي، انتهى كلامه. وهو خطأ من ثلاثة أوجه:

أحدها: قياسه على الفتح للولي حيث شبهها به بقوله: النبوءة كالفتح للولي الخ. وقياسه رؤيا النبيّ ﷺ في الأشهر الستّة على كشف الولي في أن الولي يعلم أنه

---

(1) العبارة مشوشة في المخطوط الأصل بما وقع فيها حذف وتقديم وتأخير، وهي فيه هكذا: «إنه لا يقتضي النبيّ ﷺ بنبوءته قبل نزول جبريل...»، وما أثبتناه هو ما في س.

(2) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، ومالك في الموطأ وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي في السنن، وأحمد في المسند.

ولي بالكشف قبل الفتح، فكذلك النبيّ يعلم أنه نبيّ بالرؤيا الصالحة قبل نزول الوحي. وفي هذا القياس من الفساد ما لا يخفى على ذي بصيرة؛ لأن القياس هو إلحاق الفرع المسكوت عنه بالأصل المنصوص عليه في حكمه بجامع العلّة، فجعل هذا المعترض علم النبيّ ﷺ لنبوءته بالرؤيا قبل الوحي فرعًا مسكوتًا عنه في الشرع، وعلم الولي بولايته بالكشف قبل الفتح أصلاً منصوصًا عليه فيه، فالحق رؤياه ﷺ قبل الوحي بكشف الولي بجامع أن الولي وارث للنبيّ ﷺ، وأن النبيّ ﷺ موروث، فأثبت للنبيّ ﷺ العلم بنبوءة بالرؤيا قبل نزول الوحي قياسًا على أن الولي في أنه يعلم ولايته بالكشف قبل الفتح، وهذا لا يرتاب في فساده من له حظّ من العلم، لما فيه من جعل الأصل فرعًا والفرع أصلاً والكامل ناقصًا والناقص كاملاً؛ ولأن العلم بالنبوءة مما لا مجال للرأي فيه إجماعًا فلا يدخله القياس قطعًا. ولو فرضنا كما يفرض المُحال أنه يصح أن يدخله القياس لكان هذا القياس فاسدًا؛ لأنه لا جامع فيه بين المقيس والمقيس عليه، لأن المقيس في زعم هذا القائس علم النبيّ ﷺ بنبوءته بالرؤيا قبل الوحي، والمقيس عليه في زعمه علم الولي بولايته بالكشف قبل الفتح، وصفة النبيّ ﷺ الموروثية وصفة الولي الوراثية فلم يشتركا في وصف كما زعم هذا المعترض، والله أعلم.

الوجه الثاني: هو أن هذا القياس على فرض صحته وجريانه على أسلوب القياس كما يفرض المحال، فإنه فاسد الاعتبار لمخالفته للكتاب والسنّة والإجماع. أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: الآية 52]، فقد فسّرها العلماء بأنه ﷺ ما كان يعرف قبل نزول الوحي عليه ما الكتاب أيّ شيء هو ولا الإيمان، ونبوءته ﷺ من جملة مضمون الكتاب؛ ففي الآية التصريح بأنه كان لا يعلمها قبل الوحي. وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٣﴾ [يوسف: الآية 3]، فقد فسّرها العلماء بأنه ﷺ كان غافلاً عن النبوءة والشرائع قبل أن يوحى إليه القرآن. وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ [الضحى: الآية 7]، فالأصح في تفسيرها أنه تعالى وجده خاليًا من العلم بالنبوءة والشرائع، فهداه إلى العلم بذلك بإنزال القرآن عليه، والله أعلم.

وأما السنة، فحديث عائشة في بدء الوحي، فإن فيه: حتى فجأه الحق وهو بغار حراء، ففي قولها: فجأه الحق دلالة واضحة على أنه ﷺ لم يتقدّم له العلم بأنه نبيّ قبل نزول الوحي عليه بغار حراء؛ لأن الأمر الفاجىء هو الذي لم يتقدم العلم به لمن فجأه، والحقّ الذي فجأه بغار حراء هو النبوءة أو الوحي، وهما متلازمان لا يمكن العلم بأحدهما دون الآخر؛ لأن من علم أنه يوحى إليه فقد علم أنه نبيّ؛ إذ لا يوحى إلّا إلى نبيّ، ومن علم أنه نبيّ فقد علم الوحي، إذ النبوءة لا تثبت ولا تعلم إلّا بالوحي، والله أعلم. وفي الحديث أيضًا أنه ﷺ قال لجبريل: «ما أنا بقارىء» لما قال له: ﴿ٱقۡرَأۡ﴾، ولو كان يعلم أنه نبيّ قبل ذلك لم يقل له ذلك القول. وفي الحديث أيضًا أنه ﷺ قال: «لقد خشيت على نفسي» أي أن لا أطيق حمل أعباء النبوءة كما قال العلماء في تفسيره، ولو كان يعلم قبل ذلك أنه نبيّ ما خشي أن لا يطيق حمل أعبائها، والله أعلم.

وأما الإجماع، فقد اتّفق العلماء على أن في عرف الشرع: بشر يوحى إليه بشرع في خاصة نفسه يتعبّد به ولم يؤمر بتبليغه، واتّفقوا على أن النبيّ محمدًا ﷺ لم يكن يتعبّد بشرع يوحى إليه في أشهر الرؤيا وقبل نزول القرآن عليه بغار حراء، وإنما اختلفوا: هل كان يتعبّد في تلك المدة بشرع نبي قبله أو لا؟ ومذهب الجمهور أنه لم يكن متعبّدًا بشرع نبيّ قبله، وإنما تعبّده الخلوة والتفكّر وإطعام من يرد عليه. ويدلّ على أنه ﷺ لم يعلم أنه نبيّ بالرؤيا قبل نزول الوحي عليه يقظة حديث عبد الله بن أبي بكر بن حزم عند الدولابي، ولفظه كما في إرشاد الساري: أنه ﷺ قال لخديجة بعد أن أقرأه جبريل: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: الآية 1] «أرأيتك الذي كنت أحدّثك أني رأيته في النوم هو جبريل استعلن». قال القسطلاني: وإنما ابتدأ ﷺ بالرؤيا لئلّا يفجأه الملك فيأتيه بصريح النبوءة، انتهى. ففي الحديث أنه ﷺ كان لا يعلم أن الذي يأتيه في النوم جبريل حتى نزل عليه بسورة اقرأ يقظة، فلو كان يعلم أنه نبيّ لعلم أن الذي يأتيه في النوم جبريل؛ لأنه هو السفير بين الله تعالى وأنبيائه. وفي قول القسطلاني: وإنما ابتدأ ﷺ بالرؤيا لئلّا يفجأه الملك بصريح النبوءة تصريح بأنه ﷺ لم يعلم أنه نبيّ بالرؤيا، وإنما الرؤيا إرهاص للنبوءة لئلّا يفجأه الملك بصريحها، وهو الوحي يقظة، فلا تحتمل ذلك القوى البشرية، والله أعلم.

الوجه الثالث: هو أنّا لو فرضنا أنه ﷺ علم أنه نبيّ بالرؤيا لكان علمها بالوحي؛ لأن الرؤيا نوع من الوحي ولكنّها ليست صريحة. ويدلّ على أنها من الوحي قول عائشة: أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، الحديث؛ ففي كلامها التصريح بأن رؤياه ﷺ نوع من الوحي، ولكنها ليست بصريحة، وكلام المعترض يقتضي أنها ليست من الوحي أصلاً، فهو خطأ قطعًا، والله أعلم.

ثم قال المعترض: وأما قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآية 4]، فذلك صفة جبريل، انتهى كلامه. وهو خطأ واضح، فإن الآية واردة في صفة نبيّنا محمد ﷺ اتّفاقًا، فهو المراد بالصاحب في قوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢﴾ [النجم: الآية 2]، وهو المراد بفاعل ينطق في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: الآية 3]. وأما ضمير هو المنفي بإن في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآية 4] ففي مرجعه قولان، أحدهما: أنه راجع إلى القرآن. ثانيهما: أنه راجع إلى كل ما ينطق به محمدﷺ من القرآن وغيره، ففي تفسير جلال الدين هنا: ما ضلّ صاحبكم أي محمد ﷺ، وما ينطق بما يأتيكم به عن الهوى أي هوى نفسه، إن أي ما هو إلا وحي يوحى إليه. قال محشيه الجمل: إن هو أي الذي يتكلّم به من القرآن أو كل أقواله وأفعاله وأحواله إلا وحي يوحى، انتهى.

وقال الإمام الرازي هنا: المراد بصاحبكم في قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ﴾ [النجم: الآية 2] محمد ﷺ، كقوله تعالى: ﴿مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢﴾ [القلم: الآية 2]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: الآية 3]، كقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: الآية 4]، أي ما ضلّ حين اعتزلكم وما تعبدون في صغره، ﴿وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: الآية 2] حين اختلى بنفسه ورأى في منامه ما رأى، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: الآية 3] الآن حين أرسل إليكم وجعل رسولاً شاهدًا عليكم. وذكر في قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآية 4]. أي في مرجع الضمير، تفسيرين؛ أحدهما أنه عائد على القرآن كأنه يقول ما القرآن ﴿إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: الآية 4]. الثاني: أنه عائد على قول النبيّ ﷺ وكلامه، أي ما كلامه وهو نطقه ﴿إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، ثم قال: وفيه وجه آخر وهو أن قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: الآية 3] ردٌّ عليهم حيث قالوا: قوله قول كاهن، وقالوا: قوله قول شاعر، فقال تعالى:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: الآية 4]، ثم قال: وهذه الآية تدلّ على أنه ﷺ يجتهد، انتهى.

وفي تفسير أبي السعود نحوه، وفي ضياء التأويل نحوه، وفي شرح الشفا لابن سلطان في تفسير الآية ما نصه: أقسم جلّ اسمه على هداية المصطفى وتنزيهه عن الهوى وعلى صدقه في ما تلا، وأنه وحي يوحى أوصله إليه عن الله جبريل وهو الشديد القوى، انتهى.

فتبيّن بهذا لمن له أدنى دراية أن الآية واردة في صفة نبيّنا محمد ﷺ لا في صفة جبريل، كما زعم هذا المعترض، والله أعلم.

ثم قال المعترض على وجه السؤال: وهل له ﷺ أن يجتهد في مسألة خلافية، واجتهاده مصيب قطعًا في الأُمور الدينيّة والدنيوية كما في الشفا في الأخير، ولا يعترض بمسألة التأبير، انتهى كلامه. وجوابه، والله أعلم: أن العلماء اختلفوا في ذلك على قولين، ولكل منهما دليل من الكتاب والسنّة. أما دليل الاجتهاد له ﷺ فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التّحريم: الآية 1]، وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبَة: الآية 43]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِۚ﴾ [الأنفال: الآية 67] الآية، ففي الآية الأولى أنه ﷺ اجتهد في امتناعه من وطء مارية أو شرب العسل، وفي الثانية أنه ﷺ اجتهد في الإذن للمخلفين أي للمنافقين في التخلّف، وفي الثالثة أنه ﷺ اجتهد في أخذ الفداء من أسارى بدر. وأما دليل عدم جواز الاجتهاد له ﷺ من الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النّجم: الآيتان 3، 4] استدلّ بها من منع من العلماء الاجتهاد في حقّه ﷺ، وفصل بعض العلماء في ذلك فقال: يجوز له ﷺ الاجتهاد في الحروب والأُمور الدنيوية، ولا يجوز له في أمور الدين. ويدل له من السنّة قوله ﷺ: «إني لا أحلّ إلا ما أحلّ الله في كتابه، ولا أحرّم إلا ما حرّم الله في كتابه»، أخرجه بهذا اللفظ الشافعي في الأم، انتهى من الإتقان. ففي هذا الحديث أنه ﷺ لم يجتهد في حلال ولا في حرام، فهو صريح في أنه ﷺ لا يجتهد في الأحكام الشرعية وهو الصحيح. وأما اجتهاده ﷺ في تحريم مارية أو العسل، فليس في التحريم الشرعي، وإنما هو امتناع كما في تفسير الجمل. وفيه أيضًا أنه ﷺ لم يجتهد أصلاً إلا في مسألتين: إذنه ﷺ للمنافقين في التخلّف، وأخذه الفداء من

أسارى بدر، فإنه قال عند قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: الآية 43]، قال عمرو بن ميمون: اثنتان فعلهما رسول الله ﷺ باجتهاده لم يؤمر فيهما بشيء، إذنه للمنافقين في التخلّف، وأخذه الفداء من أسارى بدر، انتهى. وقال عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: الآية 1] المراد بالتحريم الامتناع من الاستمتاع بمارية لا اعتقاد كونها حرامًا بعد ما أحلّها الله، فإن هذا الاعتقاد لا يصدر منه ﷺ لأنه كفر، انتهى خطيب.

قلت: ففي هذا الكلام والذي قبله أنه ﷺ لم يجتهد إلا في الأُمور الدنيوية، وأنه لم يجتهد إلا في المسألتين المتقدمتين، والله أعلم.

وقول المعترض: وهل له ﷺ أن يجتهد في مسألة خلافية، خطأ فاحش وغلط صريح؛ لأن المسألة الخلافية معناها المسألة المنسوبة للخلاف، وهذا المعنى باطل من كل وجه؛ إذ لا يخلو أن يكون مراده بها مسألة وقع الخلاف فيها بين النبيّ ﷺ وغيره من أهل عصره، وهذا المعنى باطل قطعًا؛ لأن مخالفه من أهل عصره ﷺ كافر قطعًا، أو يكون مراده بها مسألة وقع الخلاف فيها بين أهل عصره ثم رفعت إليه، وهذا المعنى باطل أيضًا؛ لأن خلاف أهل عصره لم يقع في الأحكام الشرعية، وإنما المنقول عنهم من الخلاف ما كان في روايات القرآن أو في الأُمور الدنيوية، والأول لا يصح فيه الاجتهاد حتى يسأل هل له ﷺ أن يجتهد فيه؟ والثاني لا يفرع عليه ما فرع عليه المعترض، وهو قوله: واجتهاده مصيب في الأمور الدينية. وإما أن يكون مراده بالمسألة الخلافية التي وقع الخلاف فيها بينه وبين الأنبياء قبله. وهذه لا يصح الاجتهاد فيها قطعًا؛ لأن شرائع الأنبياء قبله لا تنسخ في شريعته إلا بالوحي لا بالاجتهاد. وقوله في مسألة خلافية يشعر أيضًا بأن في عصره أو قبله ﷺ إجماعًا لا تجوز له مخالفته بالاجتهاد؛ لأن المسألة الخلافية قسيمها مسألة الإجماع، وهذا المعنى باطل أيضًا. فالحاصل أن قوله في مسألة خلافية من الكلام الساقط الذي لا عبرة به أصلاً، والله أعلم. والصواب أن يقول: وهل له أن يجتهد في مسألة لم ينزل عليه فيها وحي.

ثم قال المعترض: وقد ذكر أبو حامد أن من ليس له معرفة بعلم الكلام فمباحثته ساقطة، يعني بالمعرفة الاكتساب والغريزة، ولذلك ندب إليه، وابن الصلاح

والنووي اللذان حرماه غير ملتفت إلى رأيهما، وأن العلم به مرغب فيه لمن له قلب، وفي الحديث علم كل شيء أفضل من جهله وترك تعلّمه غبن في الرأي. وكان ابن عرفة يوصي أصحابه على تعلّمه، وهذا الشيخ السنوسي الذي نباهي به الملل ألّف فيه مختصرًا اعتمده الناس، انتهى كلامه. وكلّه خطأ.

أما قوله: وقد ذكر أبو حامد أن من ليست له معرفة بعلم الكلام فمباحثته ساقطة، فالصواب أن مراد أبي حامد به ـ إذا صحّت نسبته إليه ـ من لم تكن له ملكة يقتدر بها على إدراك مدلولات براهين علم الكلام الكلّية وتطبيقها على جزئيّاتها، فمباحثته ساقطة لضعف فهمه. فالمراد بالمعرفة عنده المعرفة بالقوّة وليس مراده من ليست له معرفة بألقاب تلك البراهين وحدوداتها واصطلاحات أهل الكلام، فإن الصحابة رضوان الله عليهم لا علم لهم بألقاب البراهين وحدوداتها وهم أثقب الناس أفهامًا وأتمّهم إدراكًا وأصفاهم أذهانًا، فلم يضرّهم جهل تلك البراهين وحدوداتها ولم ينقص عملهم، فيتعيّن حمل كلام أبي حامد على ما حملناه عليه لئلّا يلزم عليه الطعن في علم الصحابة وفهمهم، فيكون كلامه باطلاً.

وأمّا قول المعترض: وابن الصلاح والنووي اللذان حرماه لا يلتفت إلى رأيهما، فإنه خطأ أيضاً. كيف لا يلتفت إلى رأيهما في تحريم علم الكلام وهو بدعة إجماعًا. وقد استدلّ الفقهاء على تحريمه بالكتاب والسنّة والإجماع كما في تفسير الرازي. أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزّخرُف: الآية 58]، ففي الآية ذمّ الجدل. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعَام: الآية 68] الآية. وأما السنة، فقوله ﷺ: «تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق»[1]، وقوله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»[2]، وقوله ﷺ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[3]. وأمّا الإجماع، فقد اتّفق العلماء على أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يتكلّموا في هذا الفن، فيكون بدعة فيكون حرامًا، انتهى من تفسير الرازي. ويدلّ لتحريمه من السنّة أيضًا قوله ﷺ: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة

---

(1) حديث ضعيف أخرجه أبو الشيخ عن ابن عباس.

(2) لا أصل له بهذا اللفظ كما قال السخاوي في المقاصد الحسنة، ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعًا: «إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء».

(3) حديث حسن أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود، وابن عدي في الكامل عنه وعن ثوبان.

في النار»[1]، وقوله ﷺ: «خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي سيدنا محمد ﷺ، وشرّ الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[2]. قال تقي الدين بن تيمية: البدعة ما لم يقم دليل شرعي على أنه واجب أو مستحب أو جائز، يعني البدعة المحرمة. وقال النووي: كل بدعة ضلالة من العامّ المخصوص، انتهى.

قلت: والمخصص له قوله ﷺ: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها» الحديث[3]؛ فالحاصل أن البدعة عند العلماء خمسة أقسام، فما تناوله منها دليل وجوب ككتابة الحديث وتدوين الفقه؛ وما تناوله دليل ندب فهو مندوب كالتراويح؛ وما تناوله دليل إباحة منها كاتّخاذ المناخل لتليين العيش كان مباحًا، وما تناوله دليل كراهة كتخصيص الأيام الفاضلة بنوع من العبادة كان مكروهًا؛ وما تناوله دليل تحريم كالمكوس وتحكيم العقل وتدوين البراهين العقلية كان حرامًا. فالحاصل أن علم الكلام من البدع التي تناولها دليل تحريم، وهو الآيات والأحاديث المتقدمة. وأما كلام الفقهاء الوارد في تحريمه فكثير، ففي حاشية البناني عند قول خليل كالقيام بعلوم الشرع ما نصه: قول الزرقاني وممّا يتوقف عليه عند بعض غير المالكية المنطق لقول شارح المطالع والسيد الخ. شارح المطالع هو القطيب الرازي ومحشيه السيد ليسا مالكيين، بل ليسا من الفقهاء أصلاً، وحينئذٍ فلا يحتجّ على وجوب المنطق بكلامهما. وما ذكره السيد من توقف العقائد على المنطق وتوقف إقامة الدين عليها غير صحيح. وقد قال الغزالي في الإحياء: ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وجميع أهل الحديث من السلف إلى أن علم الكلام والجدل بدعة حرام، وأن العبد أن يلقى الله بكل ذنب خير له من أن يلقاه بعلم الكلام. ونهى عن قراءة علم الكلام الباجي وابن العربي وعياض، وقال الشاطبي في الموافقات في القضايا الشرعية: إن علم المنطق منافٍ لها؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على الشريعة الأُمّية. انتهى.

وقال في الإحياء: معرفة الله سبحانه وتعالى لا تحصل من علم الكلام، بل يكاد الكلام أن يكون حجابًا عنها ومنعًا منها، وقال: ليس عند المتكلم إلا العقيدة التي

---

(1) جزء من حديث طويل أخرجه أصحاب السنن عن عبد الله بن مسعود.

(2) في كتب السنن والمسند بألفاظ متقاربة. ولفظ ابن ماجه: فإن خير الأُمور كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وخير الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة.

(3) في صحيح مسلم، وسنن الترمذي وابن ماجه والدارمي والنسائي، ومسند أحمد بألفاظ مختلفة.

يشاركه فيها العوام، وإنما يتميّز عنهم بصنعة المجادلة. انظر سنن المهتدين، انتهى.
فبان لك أيها الناظر أن علم الكلام بدعة محرمة عند جمهور العلماء.

فإن قلت: إن الغزالي قال: من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه وسمّاه معيار العلوم كما في عبد الباقي.

قلنا: إن قول الغزالي المذكور الصواب فيه أن يحمل معناه على أن مَن لا ملكة له يقتدر بها على معرفة المنطق، أي معرفة كلّياته وتطبيقها على جزئيّاتها فلا ثقة بعلمه. فقوله: من لا معرفة له بالمنطق، أي بالقوّة فلا ثقة بعلمه. وإنما حملناه على هذا المعنى لأمرين، أحدهما: التوفيق بينه وبين كلامه الذي نقل البناني، الثاني: لئلّا يكون كلامه مخالفًا لما عليه الصحابة، فإن علم المنطق لم يكن في عصرهم ولا معرفة لهم باصطلاحاته وألقابه، فإن حملنا كلام الغزالي على معرفة علم المنطق المصطلح عليه بالفعل لزم عليه الطعن في علم الصحابة وفهمهم وأنه لا ثقة به وذلك باطل، وما ينتج الباطل باطل، والله أعلم.

فبان لكل أيها الناظر أن قول المعترض إن ابن الصلاح والنووي اللذان حرما علم الكلام لا يلتفت إلى رأيهما في غاية الخطإ، وكيف لا يلتفت إليه وهو موافق للكتاب والسنّة والإجماع، أي إجماع الصحابة وجمهور الفقهاء مالك والشافعي وأحمد وجميع علماء الحديث؟ وكيف يكون علم الكلام مرغبًا فيه كما قال هذا المعترض وهؤلاء كلهم يقولون بتحريمه؟ والله أعلم.

وقال ابن أبي جمرة في شرحه على الأحاديث التي اختصر من صحيح البخاري عند حديث عبادة بن الصامت أي قوله ﷺ: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا» الخ، بقيت مسائل يعتقدها بعض أهل السنّة وهي من مسائل الاعتزال، فمنها قولهم: أول الواجبات النظر والاستدلال، ومنها قولهم: إن علم الكلام من واجبات الدين أو كماله لأنهم عارضوا بذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: الآية 3]، ومنها قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرّروها فلا يصح إيمانه وأنه كافر، ويلزمهم على هذا تكفير السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وكفى بهذا ردًّا عليهم، انتهى.

وفي عمدة المريد للشيخ العارف بالله سيدي أحمد زروق ما نصه: مذهب السلف وجمهور أصحاب المذاهب على تجنّب علم الكلام وذمّه، فقد اتّفق مالك

والشافعي وأبو حنيفة وسفيان الثوري في جماعة من العلماء على تحريم الكلام في مسائل علم الكلام، ولم يتكلّم السلف رضي الله عنهم في الاسم والمسمّى، ولا في التلاوة والمتلوّ، ولا في الصفة والموصوف، ولا في مشكلات الآيات والأحاديث إلّا من حيث إخراجها عن ظاهرها المحال فقط، بل ضرب عمر رضي الله عنه ضبيعًا لما كان يتتبع مشكل الحديث والقرآن ويسأله عنه، إلى أن قال: وقال الشافعي رحمه الله: إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غيره، فاعلم أنه من أهل الكلام ولا دين له. وقال الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: لا يفلح صاحب علم الكلام أبدًا ولا يرى أحد ينظر في علم الكلام إلّا وفي قلبه مرض. وقال أيضًا: علماء الكلام زنادقة. وقال أبو يوسف رحمه الله: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال الشافعي رحمه الله: قد اطّلعت من علم الكلام على شيء ما ظننته قط، ولأن يبتلى العبد بكل شيء نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في علم الكلام. وقال القاضي أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى: وحدثنا الثقة أن الإمام أبا بكر الشاشي رحمه الله تعالى يعيب على أهل الكلام خوضهم في ذكر ذاته تعالى وصفاته إجلالاً لاسمه سبحانه وتعالى، ويقول: هؤلاء يتمندلون بذكر الله عزّ وجلّ، انتهى. ثم قال بعض المشايخ: ومن تكلم في علم الكلام من الأئمّة فإنما قصد لدفع ما أحدثه أهل الأهواء من الشبه والتخيّلات التي لا يمكن ردّها إلّا بالكلام فيه لابتنائها عليه. قال: واختلف العلماء هل لا يرد الباطل إلا بالحق أو يرد بكل ما أمكن ردّه به، فمن منع علم الكلام قال بالأول، ومن أجاز قال بالثاني، والله أعلم. انتهى.

قلت: معنى كلامه أن شبه أهل الأهواء التي أثبتوها بعقولهم المجرّدة باطلة قطعًا، فمَن قال لا يجوز ردّها إلّا بالدليل الحق وهو الآيات والأحاديث الناقضة لها قال: لا يجوز الخوض في الكلام أي في استنباط براهين عقلية تنقض براهين أهل الأهواء المثبتة لشبههم الباطلة؛ لأن البرهان العقلي كله باطل ولو وافق الحق، لأن الشارع لم يجعله حجّة، فالاحتجاج به بدعة محرّمة، وهذا هو مذهب الأئمّة وجمهور أهل السنة كما قدمنا. ومَن قال: يجوز ردّ الباطل بالباطل، قال: يجوز ردّ شبه أهل الأهواء التي أثبتوها بمجرّد البرهان العقلي ببرهان عقلي آخر ينقضها. ومن أجاز ردّها بذلك أجاز الخوض في علم الكلام، أي في البراهين العقلية التي استنبطها بعض أهل السنّة في الردّ على أهل الأهواء في شبههم التي أثبتوها بعقولهم، وإن كانت تلك

البراهين باطلة أيضًا لكونها بدعة، لكنها أخفّ ضررًا من براهين أهل الأهواء لموافقتها للدليل النقلي، والله أعلم.

وأمّا قوله: وفي الحديث علم كل شيء أفضل من جهله، الخ. فإنه على تسليم صحته وأنه حديث فهو من العام المخصوص، فالمراد به ما كان في علوم الدين أو وسيلة إليها، فيخرج من عمومه علم الكلام والتنجيم والسحر والكهانة والموسيقى وكل علم لا ينفع في الدين أو يضرّ فيه. والمخصّص له قوله ﷺ: «العلم ثلاثة: آية محكمة أو سنة قائمة أو فريضة عادلة وما سوى ذلك فهو فضل»، رواه أبو داود وابن ماجة عن عبد الله بن عمرو بن العاص. قال القسطلاني في الإرشاد بعد أن نقل هذا الحديث ما نصّه: قوله: «وما سوى ذلك فهو فضل» أي لا مدخل له في أصل علوم الدين، بل ربما يستعاذ منه حينًا؛ كقوله ﷺ: «أعوذ بالله من علم لا ينفع»[1]، انتهى. فبان لك أيها الناظر أن علم الكلام ليس من علوم الدين، بل هو من علوم الضلال التي يستعاذ منها؛ لأنه بدعة محرّمة عند جمهور العلماء كما قدمنا بيانه، والله أعلم. فإن قال المعترض: قد أمر الله عزّ وجلّ بالنظر في كتابه العزيز وأمر فيه بالجدال، فقال: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [يونس: الآية 101]، وقال: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: الآية 125]، وأن علم الكلام داخل في ذلك الأمر.

فجوابه والله تعالى أعلم: أن المراد بالنظر والجدال المأمور بهما في القرآن النظر والجدال على طريق العرب دون دقائق طرق المتكلّمين، ففي الإتقان للإمام السيوطي في النوع الثامن والستّين في جدال القرآن، ما نصّه: قال العلماء قد اشتمل القرآن على جميع البراهين والأدلّة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير يبنى من الكلّيات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق. لكن أوده على عادة العرب دون دقائق طرق المتكلّمين، انتهى. فإن قال المعترض: إن من لم يعرف طرق المتكلّمين فليس من أهل النظر، بل هو مقلّد، والمقلد مختلف في إيمانه.

فجوابه، والله أعلم: إن النظر المأمور به في القرآن الذي يخرج من التقليد المختلف في إيمان صاحبه ليس هو النظر التفصيلي الجاري على طرق المتكلّمين، بل

(1) في صحيح مسلم، وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، ومسند أحمد.

هو النظر الإجمالي الجاري على طريق العامّة، كما قدمنا بيانه في الإتقان، وهو نظر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ فلو كان النظر المأمور به في القرآن لا يحصل إلّا بمعرفة الطرق التي طرقها المتكلّمون والبراهين التي حرّروها لبيّنه رسول الله ﷺ وعلّمه لأصحابه وبحثوا فيه؛ فلما لم يبيّن النبيّ ﷺ لأصحابه ذلك مع أن الله تعالى أوجب عليهم النظر علمنا أن المراد بالنظر المأمور به في القرآن النظر على طريق العامّة وهو التفكّر في خلق السماوات والأرض وسائر المخلوقات، والله أعلم.

وبهذا صرّح الفقهاء، ففي شرح المحلّي على جمع الجوامع: أن النظر المعتبر هو النظر على طريق العامّة وذلك يدركه العوام، لا النظر على طريق المتكلّمين لأنه مظنّة الوقوع في الشبه والضلال، انتهى. وفي حاشية البناني على المحلّي عند قوله هذا ما نصه: قوله: لأنه مظنّة الوقوع في الشبه والضلال أن النظر الذي هو مظنّة ما ذكر هو النظر التفصيلي الجاري على طريق المتكلّمين لا الإجمالي الذي هو على طريق العامّة، ثم قال: والمراد بالتقليد ما عدا النظر بالمعنيين، انتهى. ثم قال التفتازاني: ليس الخلاف فيمن يسكن دار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، فإنهم يتفكّرون في خلق السمٰوات والأرض، بل الخلاف فيمن نشأ على شاهق وأخبره مخبر بوجوب الإيمان، فآمن من غير تفكّر، هذا حاصل كلامه، انتهى.

والحاصل أن العوام ليسوا مقلّدين بل ناظرون نظرًا شرعيًّا، انتهى. فتبيّن بهذا أن النظر الواجب بالقرآن هو النظر على طريق العامّة، وأن من لا معرفة له بطريق المتكلّمين لا يعدّ مقلّدًا، والله أعلم.

وقال ابن أبي جمرة في شرحه على الأحاديث التي اختصر من صحيح البخاري عند قوله ﷺ: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا» أن من مسائل الاعتزال قول بعض المتكلّمين: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرّروها لا يصح إيمانه وأنه كافر، ويلزمهم على هذا تكفير السلف الصالح من الصحابة والتابعين وكفى بهذا ردًّا عليهم، انتهى.

وأما قول المعترض: وهذا الشيخ السنوسي الذي نباهي به الملل قد ألّف فيه كتابًا اعتمده الناس، فإنه من الكلام الساقط الذي لا يقوله من له أدنى دراية؛ إذ ظاهر كلامه أنّا معاشر الأُمّة المحمدية نباهي ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالسنوسي أو

بكتابه في البراهين العقلية، وهذا من الباطل الذي لا يقوله من له أدنى علم؛ إذ من المعلوم بالضرورة أن الذي نباهي به ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ونفاخرها به فنفخرها كتاب الله القرآن المحفوظ من التبديل والتغيير والسنّة المحمدية الحنيفية البيضاء، وكون شريعتنا ناسخة لشرائعهم، والذي نباهي به أهل الملل أي أتباع الأنبياء عليهم السلام كوننا أتباع خاتم النبيّين وإمام المرسلين وسيّد الأولين والآخرين، وأننا أكثر منهم عددًا وأكثر علمًا، وأن شريعتنا باقية إلى يوم القيامة؛ فلا نباهيهم بالشيخ السنوسي ولا ببراهينه العقلية التي دوّن، بل لا نعدّ تلك البراهين العقلية من ديننا أصلاً، فنحن أُمّة محمدية اعتقادنا تبع لما في القرآن والسنّة، نؤمن بهما وبما تضمّناه إيمانًا جزمًا لا يقبل التغير، ولا نعتبر العقل ولا نعدّه دليلاً ولا حجّة؛ فالدليل والحجة عندنا كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه محمدًا ﷺ، والعقل تَبَعٌ لا عبرة به، والله أعلم.

وأما قوله: إن كتاب السنوسي الذي ألّف في علم الكلام قد اعتمده الناس فإنه باطل أيضًا، لأن جمهور أهل السُّنَّة يحرِّمون الخوض فيه وقراءته والاشتغال بما فيه والله أعلم.

وصلّى الله على سيدنا محمد كلما ذكره الذاكرون، وكلما غفل عن ذكره الغافلون، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم».

مناظرات مختلفة

قال السيد أحمد الهاشمي في كتابه «جواهر الأدب» (ج1) من ص 224 إلى ص 253: «مناظرة النعمان بنِ المُنْذِر وكِسْرى أنُوشِرْوَان في شأن العرب»:

«روى ابن القُطامِي عن الكَلبي، قال: قدم النُّعمان بن المنذر على كسرى، وعنده وفودُ الروم، والهندِ، والصِّين، فذكروا من ملوكهم وبلادهم، فافتخر النعمانُ بالعرب وفضلهم على جميع الأمم، لا يستثني فارس ولا غيرها، قال كسرى، وأخَذَتْهُ عِزَّةُ المُلك: يا نعمانُ، لقد فكرتُ في أمر العرب وغيرهم من الأُمم، ونظرتُ في حالة من يَقْدَم عليَّ من وفود الأُمم، فوجدتُ للروم حظًّا في اجتماع أُلْفيتها، وعِظَم سُلْطانها، وكثرة مدائنها ووثيق بُنْيانها، وأن لها دينًا يبيّن حلالَها وحرامَها، ويردُّ سفيهَها ويقيمُ جاهها، ورأيت الهند نحوًا من ذلك في حِكمتها وطِبِّها، مع كثرة أنهارِ بلادها وثمارها، وعجيبِ صِناعتها، وطِيب أشجارها، ودَقِيق حسابها، وكثرة عَدَدِها، وكذلك الصينُ في اجتماعها، وكثرة صناعات أيديها وفُرُوسِيَّتها، وهمّتها في آلة الحرب وصناعة الحديد، وأن لها مُلكًا يجمعها ـ والتُّرْكُ والخَزَرُ على ما بهم من سوء الحال في المعاش، وقلّةِ الريف والثمار والحُصون، وما هو رأسُ عمارة الدنيا من المساكن والملابس، لهم ملوكٌ تضُمُّ قواصيَهم، وتدبِّرُ أمْرَهُم، ولم أرَ للعرب شيئًا من خِصال الخيرِ في أمر دينٍ ولا دنيا، ولا حزْمٍ، ولا قوّةٍ، ومع أن مما يدُلُّ على مَهانتها وذُلّها، وصِغَر هِمَّتها مَحِلتُهم التي هم بها مع الوحوش النافِرة، والطيور الحائرة يقتُلون أولادَهم من الفاقَةِ، ويأكلُ بعضُهم بعضًا من الحاجة، قد خرجوا من مَطاعم الدنيا ومَلابسها ومَشَاربها ولَهْوها ولذَّاتِها، فأفضلُ طعامٍ ظَفِر به نَاعِمُهم لحومُ الإبل التي يعافُها كثيرٌ من السِّباع لِثِقَلِها، وسُوءِ طَعْمِها، وخوفٍ دائِها، وإن قَرى أحدُهم ضَيْفًا عَدَّها مَكْرُمَةً، وإن أطعم أكلةً عدَّها غنيمةً، تنطقُ بذلك أشعارهم، وتفتخرُ بذلك رجالُهم، ما خلا هذه التَّنُوخية التي أسّس جدّي اجتماعَها وشدَّ مملكتها، ومنعها من عدُوِّها، فجرى لها ذلك إلى يومنا هذا، وأنّ لها مع ذلك آثارًا ولَبوسًا، وقُرًى وحصونًا، وأُمورًا تشبه بعضَ أمور الناس (يعني اليمن). ثم لا أراكم تستَكِينُون على ما بكم من المذَلَّة، والقِلَّة، والفاقةِ، والبُؤْس، حتى تفتخروا، وتُريدوا أن تنزلوا فوقَ مراتِبِ الناس.

قال النعمان: أصلح الله المَلِكَ، حقٌّ لأمة الملك منها أن يسمو فضلها، ويعظُمَ خطْبُها، وتعلو درجتُها، إلا أن عندي جوابًا في كل ما نطق به الملك في غير ردٍّ عليه، ولا تكذيبٍ له، فإن أَمَّنتني من غضبه نطقتُ به. قال كسرى: قل فأنت آمنٌ. قال النعمان أما أُمّتك أيها الملك: فليست تنازع في الفضل لموضعها الذي هي به من عقولها وأحلامها وبَسْطة محلّها، وبحْبوحة عِزّها، وما أكرمها الله به من ولاية آبائك وولايتك. وأما الأممُ التي ذكرتَ فأية أُمّة تقرنُها بالعرب إلا فضّلتها. قال كسرى: بماذا؟ قال النعمان: بعِزّها ومَنْعَتِهَا، وحُسْنِ وجوهها وبأسها وسَخائها وحِكْمَةِ أَلْسِنَتِها وشِدَّة عقولها وأَنَفتِها ووفائها.

فأما عزُّها ومنعتُها، فإنها لم تزل مجاورةً لآبائك الذين دوَّخوا البلاد ووطَّدوا الملك، وقادُوا الجندَ، لم يطمع فيهم طامعٌ، ولم ينلهم نائلٌ، حصونُهم ظهورُ خيلهم، ومِهادهم الأرضُ، وسقوفُهم السماء وجنّتُهم السيوفُ، وعُدَّتُهم الصبرُ إذ غيرُها من الأُمم، إنما عزُّها الحجارةُ والطينُ وجزائرُ البحور. وأما حُسْنُ وجوهها وألوانها: فقد يعرف فضلُهم في ذلك على غيرهم من الهِند المنحرفين، والصين المنحفة، والترك المشوَّهة، والروم المقشَّرة.

وأما أنسابُها وأحسابها: فليست أُمّةٌ من الأُمم إلا وقد جهِلتْ آباءَها وأصْلَها وكثيرًا من أولها، حتى أن أحدَهم لا يُسْأَلُ عمن وراء أبيه دَنِيًّا، فلا ينبّه، ولا يعرفُه وليس أحد من العرب إلا يُسَمّي آباءه، أبًا فأبًا، حاطُوا بذلك أحسابهم، وحفظوا به أنسابَهُمْ، فلا يَدْخُل رجلٌ في غير قَوْمِهِ، ولا يَنْتَسِبُ إلى غير نَسَبِهِ ولا يُدْعَى إلى غير أبيه.

وأما سَخاؤها: فإن أدناهم رجلاً الذي تكون عنده البَكْرَةُ والنَّابُ، عليها بلاغُه في حُموله، وشِبعه وريّه، فيطرقُه الطارقُ الذي يَكْتَفِي بالفِلْذَةِ، ويَجْتَزِىء بالشُّرْبة فيعْقِرُها له ويَرْضَى أن يَخْرُجَ عن دنياه كُلِّها، فيما يُكْسبه حُسْن الأُحدوثةِ، وطِيب الذِّكْرِ.

وأمّا العربُ، فإن ذلك كثيرٌ فيهم، حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكًا أجمعين مع أنفسهم من أداء الخراج والوَطث (أي الضرب الشديد بالرِّجل على الأرض) بالعَسف.

وأما اليمن التي وصفها الملكُ، فإنما أتى جدُّ الملك إليها الذي أتاه عند غلبةِ الجيش له على مُلكٍ مُتَّسِقٍ، وأمر مُجْتَمعٍ، فأتاه مَسْلوبًا طَرِيدًا مُسْتَصْرِخًا، ولولا ما وُتِرَ به مَنْ يليه مِن العرب لَمَال إلى مجالٍ، ولو وجد من يُجِيدُ الطِّعَان ويَغْضَبُ للأحرار، مِن غلبة العبيد الأشرار.

قال: فَعَجِبَ كسرى لما أجابه النعمانُ به، وقال: إنك لأَهْلُ لموضعك من الرئاسة في أهل إقليمك، ثم كَساه من كِسوته وسَرَّحه إلى موضعه من الحِيرة.

فلما قَدِم النعمانُ الحيرةَ وفي نفسه ما فيها ممّا سَمِعَ من كسرى من تنقُّصِ العرب وتهجينِ أمرِهم، بَعَثَ إلى «أَكْثَم بْنِ صيفي» و«حاجبِ بن زُرارة» التميميين، وإلى «الحارث بن ظالم» و«قيس بن مسعود» البكريين، وإلى «خالد بن جعفر» و«عَلْقمة بن عُلاثة» و«عامر بن الطُّفيل» العامريين، وإلى «عمرو بن الشَّريد السُّلمي» و«عمرو بن معديكرب الزُّبيدي» و«الحارث بن ظالم المُرِّي»؛ فلما قَدِموا عليه في الخَوَرْنَقِ قال لهم: قد عَرَفْتُم هذه الأعاجمَ، وقُرْبَ جوار العرب منها، وقد سمعتُ من كِسرى مقالات، تخوَّفْتُ أن يكون لها غَوْرٌ، أو يكونَ إنما أظهرها لأمر أرادَ أن يتَّخذ به العربَ خَوَلاً كبعضِ طَمَاطِمَتِهِ في تَأْدِيتِهِم الخراجَ إليه، كما يُفْعَل بملوك الأُمم الذين حَوْلَه؛ فاقتصّ عليهم مقالاتِ كسرى، وما ردَّ به عليه، فقالوا: أيها الملكُ وفّقك الله، وما أحسن ما رددتَّ، وأبلغ ما حجَجْتَهُ، فمُرْنا بأمرك، وادْعُنا إلى ما شِئْتَ.

قال: إنما أنا رجلٌ منكم، وإنما مَلَكتُ وعززْتُ بمكانكم وما يُتَخَوَّفُ من ناحيتكم، وليس شيء أحبُّ إلي مما سدَّد الله أمرَكم، وأصْلح به شأنَكم، وأدام به عزَّكم، والرأيُ أن تسيروا بجَماعتكم أيها الرَّهْطُ، وتَنْطَلِقوا إلى كسرى فإذا دخلتُم نَطَقَ كلُّ رجلٍ منكم بما حضره ليعلم أن العرب على غير ما ظنّ، أو حدَّثَتْهُ نفسُه، ولا ينطقُ رجلٌ منكم بما يُغْضِبُه، فإنه ملك عظيم السلطانِ كثيرُ الأعوانِ، مُتْرَف مُعْجَبٌ بنفسه، ولا تَنْخَذلوا له انخذالَ الخَاضِعِ الذَّلِيلِ. أما حِكْمَةُ أَلْسِنَتِهم: فإن الله تعالى أعطاهم في أشعارهم، ورَوْنَقِ كلامهم وحسّنه ووزنه وقوافيه، مع معرفتهم بالأشياء وضربِهم للأمثال وإبلاغِهم في الصفاتِ ما ليس لشيء من ألسنةِ الأجناس - ثم خَيْلهم أفضلُ الخيل، ونساؤهم أعفُّ النساء، ولباسُهم أفضلُ اللّباس، ومعادنُهم الذهبُ والفضة، وحجارةُ جبالهم الجِزْعُ، ومطاياهم التي لا يبلغ على مثلها سفْرٌ ولا يقطع بمثلها بلدٌ قَفْرٌ.

وأما دينُها وشَريعتُها: فإنهم مُتمسّكون به حتى يبلغَ أحدهم من تَمَسُّكه بدينه أنّ لهم أشهرًا حُرُمًا محرَّمًا، وبيتًا مَحْجُوجًا، يَنْسُكُون فيه مناسكَهم، ويَذْبَحُونَ فيه ذبائحَهم، فيَلْقَى الرجلُ قاتلَ أبيه أو أخيه، وهو قادر على أخذِ ثأره وإدراكِ رَغْمِهِ منه، فيَحْجِزُه كرمُه ويمنعُه دينُه عن تناوله بأذًى.

وأما وفاؤها: فإن أحدَهم يلحظُ اللَّحْظَةَ، ويومئُ الإيماءةَ، فَهِيَ وَلْثٌ (أي عهدٌ) وعُقْدَةٌ لا يَحُلُّها إلا خُرُوجُ نفسه، وإن أحدهم يرفع عُودًا من الأرضِ فيكونُ رَهْنًا بِدينه، فلا يَغْلَقُ رهنُه، ولا تُخْفَرُ ذِمَّتُه، وإن أحدَهم لَيَبْلُغُه أنّ رجلاً اسْتَجَار به، وعسى أن يكونَ نائيًا عن داره فيُصابُ فلا يرضى حتى يُفْنِيَ تلك القبيلةَ التي أصابَتْهُ، أو تَفْنَى قبيلتُه لما أُخْفِرَ من جِواره، وإنه ليَلْجَأ إليهم المجرمُ المُحْدِثُ من غير معرفةٍ ولا قرابةٍ، فتكون أنفسُهم دون نفسِهِ، وأموالُهم دون مالِهِ.

وأما قولُك: أيها الملكُ يَئِدُونَ أولادَهم، فإنما يفعلُه من يفعله منهم بالإناثِ أنفةً من العارِ، وغَيْرَةً من الأزواجِ.

وأما قولك: إنّ أفضلَ طعامِهِم لحُومُ الإبل على ما وصفتَ منها، فما تركوا ما دونها إلا احتقارًا له، فعَمَدوا إلى أجَلِها وأفْضَلِها، فكانت مراكبُهم وطعامُهم مع أنها أكثرُ البهائم شحومًا، وأطيبُها لحومًا، وأرقُّها ألبانًا، وأقَلُّها غائلةً، وأحلاها مضغةً، وأنه لا شيء من اللُّحْمَان يعالج به لحمها إلا استبان فضلُها عليه.

وأما تحاربُهُم وأكلُ بعضهم بعضًا وتركُهم الانقيادَ لرجل يسوسُهم ويجمعُهم، فإنما يفعل ذلك من يَفْعَلُه من الأمم إذا أَيِسَتْ من نفسها ضَعْفًا، وتَخَوَّفَتْ نُهوضَ عدُوِّها إليها بالزَّحْفِ، وأنه إنما يكونُ في المملكة العظيمةِ أهلُ بيتٍ واحد يُعْرَفُ فَضْلُهم على سائر غيرهم، فيُلْقُون إليهم أُمورَهم، ويَنْقَادُون لهم بِأَزِمَّتِهِم، وليكن أمرٌ بين ذلك، تظهر به دَمَاثَةُ حُلومِكم، وفَضْلُ مَنْزِلَتِكُم، وعظيمُ أخطارِكم، وليكن أولُ من يبدأ منكم بالكلام (أكثمَ بن صَيْفيّ) ثم تُتَابِعُوا على الأمر من منازلكم التي وضعتُكم بها، فإنما دعاني إلى التقدمة إليكم عليَّ بِمَيْل كلِّ رجلٍ منكم إلى التَّقدُّم قبلَ صاحبِه، فلا يكونَنَّ ذلك منكم فيَجِدَ في آدابِكم مَطْعَنًا، فإنه مَلِكٌ مُتْرَفٌ، وقادِرٌ مسلَّط، ثم دعا لهم بما في خِزانته من طرائفِ حُلَلِ الملوك وأعطى كلَّ رجلٍ منهم حُلَّةً، وعَمَّمَهُ عِمامَةً، وختمه بِيَاقُوتَةٍ، وأمر لكل رجل منهم بنَجِيبَةٍ مَهرية، وفَرَسٍ نَجِيبَةٍ، وكَتَب معهم كِتابًا:

أما بعد: فإن المَلِكَ أَلْقَى إليَّ من أمرِ العرب ما قَدْ عَلِمَ، وأوجبته بما قد فهم ممّا أَحْبَبْتُ أن يكون منه على علم، ولا يتلَجْلَجُ في نفسه أَنَّ أُمَّةً من الأُمم التي احْتَجَزَتْ دونه بِمَمْلَكَتِها وحَمَت ما يليها بفضل قُوَّتِهَا، تبلغها من الأُمور التي يَتَعَزَّزُ بها ذوو الحَزْمِ والقوةِ والتدبير والمَكِيدَةِ، وقد أَوْفَدَت أيُّها الملك رَهْطًا من العرب، لهم فَضْلٌ في أَحسابِهِم وأنسابهم، وعقولِهم وآدابهم، فَلْيَسْمَع الملكُ وليُغْمِضْ لا عن جفاء إن ظَهَرَ مِن منطقِهِم، وليُكْرِمْني بإكرامِهِم، وتعجيلِ سَراحِهِم.

وقد نَسَبْتُهم في أسفل كتابي هذا إلى عشائرهم.

فخرج القومُ في أُهْبَتِهِم، حتى وقفوا بباب كِسْرَى بالمدائِنِ، فدفعوا إليه كتابَ النُّعْمان، فقرَأَهُ وأَمَرَ بإنزالهم إلى أن يجلس لهم مَجْلِسًا يسمعُ منهم؛ فلما أن كان بعد ذلك بأيّام، أمر مَرَازِبَتَهُ، ووجوهَ أهلِ مَمْلَكَتِهِ فحَضَرُوا وجلسوا على كراسي عن يمينِهِ وشماله، ثم دعا بهم على الولاء والمراتبِ التي وصفَهُم النعمانُ بها في كتابه وأقام الترجمانَ ليؤدّيَ إليه كلامَهم، ثم أذِنَ لهم في الكلامِ.

فقام أكثمُ بن صيفي فقال: إنّ أَفْضَل الأشياء أعاليها وأعلى الرجال ملوكُها، وأفضلُ الملوك أعمُّها نَفْعًا، وخيرُ الأَزْمِنَةِ أَخْصَبُها، وأَفْضَلُ الخطباءِ أصدقُها.

الصِّدْقُ مَنْجَاةٌ، والكذبُ مهواةٌ، والشَّرُّ لَجَاجَةٌ، والحَزْمُ مَرْكَبٌ صَعْبٌ والعَجْزُ مَرْكَبٌ وطيءٌ، آفةُ الرأيِ الهوى، والعَجْزُ مِفتاحُ الفَقْرِ، وخيرُ الأُمورِ الصَّبْرُ، وحُسْنُ الظَّنِّ وَرْطةٌ وسُوءُ الظَّنِّ عِصْمَةٌ، وإصْلَاحُ فَسادِ الرَّعِيَّةِ خَيْرٌ من إصلاح فسادِ الرَّاعِي، ومن فَسَدَتْ بِطانَتُهُ كان كالغاصِّ بالماء.

شَرُّ البلادِ بلادٌ لا أَمِيرَ بها، وشَرُّ الملوكِ من خافَه البريءُ، المرءُ يعجزُ لا المَحَالةُ، أفضلُ الأولاد البَرَرَةُ، خيرُ الأَعْوَانِ من لم يُراءِ بالنَّصِيحَةِ، أحقُّ الجنودِ بالنَّصْرِ من حَسُنَت سريرتُه، يكفيك من الزَّادِ ما بَلَّغَكَ المحلَّ، حَسْبُك من شرٍّ سَماعُه، الصَّمتُ حكم وقَليلٌ فاعِلُهُ، البلاغةُ الإيجازُ، من شدَّدَ نفَّر، ومن تراخَى تَأَلَّف. فتعَجَّبَ كسرى من أكثم؛ ثم قال: ويحك يا أكثمُ ما أَحْكَمَكَ وأوثقَ كلامَكَ! لولا وضْعُك كلامَكَ في غير مَوْضِعِهِ، قال أكثم: الصِّدْقُ يُنبىءُ عنك لا الوعيدُ، قال كسرى: لو لم يكن للعرب غيرُك لكفَى، قال أكثم: رُبَّ قولٍ أنفذُ مِن وُصولٍ.

ثم قال حاجبُ بنُ زرارةَ التميميُّ، وقال: وَرِيَ زَنْدُك، وعَلَتْ يَدُكَ، وَهِيبَ سُلطانُك؛ إنّ العربَ أُمَّةٌ قد غَلِظَتْ أكبادُها، واستَحْصَدَتْ مِرَّتُها، ومَنَعَتْ دِرَّتُها، وهي لك وامِقَةٌ ما تَأَلَّفْتَها، مُسْتَرْسِلةٌ ما لايَنْتَها، سامعةٌ إن سامحتَها، وهي العَلْقَمُ مَرارةً، وهي الصابُ غضاضةً، والعسلُ حَلاوةً، والماءُ الزُّلالُ سَلاسَةً.

نحن وُفودُها إليك، وألْسنَتُها لديك، ذِمَّتُنا مَحْفُوظةٌ، وأحْسابُنا مَمْنُوعةٌ، وعَشائِرُنا فينا سامِعَةٌ مطيعةٌ، أن نَتُوبَ لك حامدين خيرٌ، فلكَ بذلك عمومُ مَحْمَدَتِنا وإنْ نَذُمَّ لم نَخُصَّ بالذَّمِّ دُونَها. قال كسرى: يا حاجِبُ، ما أشبهَ حجر التِّلالِ بألوانِ صَخْرِهَا، قال حاجب: بل زئيرُ الأسد بِصَوْلَتِها، قال كسرى: كَفَى ذلك، ثم قام الحارِثُ البَكريُّ، فقال: دامَتْ لك المَمْلَكَةُ باستكمالِ جزيلِ حَظِّهَا، وعُلوِّ سَنائِهَا، من طالَ رِشاؤُهُ كَثُرَ مَتْعُهُ، ومن ذهبَ مالُه قَلَّ مَنْحهُ، بِتَنَاقَل الأَقاوِيلُ يُعْرَفُ اللُّبُّ، وهذا مقامٌ سيُوجف بما ينطقُ به الرَّكْبُ، وتَعْرِفُ به كُنْهَ حالِنا العجمُ والعربُ، ونحن جيرانُك الأَدْنون، وأعوانُك المُعِينون، خُيولُنا جَمَّةٌ وجُيُوشُنا فَخْمة، إن اسْتَنْجَدْتَنا فغَيْرُ رِبض، وإن اسْتَطْرَقْتنا فغَيْرُ جهض، وإن طَلَبْتَنا فغيرُ غَمْضٍ، لا تَنْثَنِي لِذُعْرٍ، ولا تَتَنَكَّرُ لِدَهْرٍ، رِمَاحُنا طِوَالٌ وأَعْمَارُنا قِصَارٌ. قال كسرى: أَنْفُسٌ عَزيزةٌ وأُمَّةٌ ضعيفةٌ. قال الحارث: أيها الملك، وأنّى يكونُ لضعيف عزةٌ أو لصغير مرةٌ؟ قال كسرى: لو قَصُر عُمْرُك لم تَسْتَوْلِ على لسانك نفسُك. قال الحارث: أيُها الملك، إنّ الفارسَ إذا حمل بنفسه على الكَتِيبَةِ مغرِّرًا بنفسه على الموت؛ فهي مَنِيَّةٌ استقبلها، وجِنانٌ اسْتَدْبَرَها، والعرب تعلمُ أني أبعثُ الحرب قِدمًا، وأحبسُها وهي تصرف بها حتى إذا جاشَتْ نارُها، وسعرتْ لَظَاها، وكَشَفَتْ عن ساقِهَا، جعلت مقادها رُمْحِي، وبَرْقَها سَيْفِي، وَرَعْدها زَئِيري، ولم أقصرْ عن خَوْضِ خَضْخَاضِها، حتى أَنْغَمِسَ في غمرات لُجَجِها وأكون فلكًا لفرساني إلى بحبوحةِ كَبْشِها، فأستَمْطِرُها هادمًا، وأترك حُماتها «جَزَر السباع وكُلِّ نسرٍ قَشْعَمِ».

ثم قال كسرى لمن حضره من العرب: أكذلك هو؟ قالوا: فِعالُه أَنْطَقُ من لسانِهِ، قال: ما رأيتُ كاليومِ وَفْدًا أَحْشَدَ ولا شُهُودًا أوْفَدَ.

ثم قام عمرو بن الشَّرِيد السُّلَمي، فقال: أيُّها الملكُ، نَعِم بالُكَ، ودامع في السُّرور حالُك، إنّ عاقِبَةَ الكلامِ مُتَدَبّرةٌ، وأشكالَ الأُمُور مُعْتَبِرَةٌ، وفي كثيرٍ ثقلةٌ.

وفي قليل بُلْغَةٌ، وفي الملوك سَوْرة العِزّ، وهذا منطقٌ له ما بعده: شَرُفَ فيه مَن شَرُفَ، وخَمَلَ فيه مَن خَمَل، لم نأتِ لِضَيْمِك، ولم نَفِدْ لسُخْطِكَ، ولم نَتَعَرَّضْ لرِفْدِكَ، إنّ في أموالِنا مُنتقدًا، وعلى عِزّنا مُعْتمدًا، وإن أَوْرَيْنا نارًا أَثْقَبْنا، وإنْ أود دَهْرٌ بنا اعْتَدَلْنا، إلا أنا مع هذا لِجِوَارِكَ حافظونَ، ولمن رامك كافِحون حتى يُحمد الصدرُ، ويستطابُ الخَبَر. قال كسرى: ما يقومُ قَصْدَ مَنْطِقك بإفْراطِكَ ولا مَدْحِك بِذَمِّكَ. قال عَمْرٌو: كفى بقليل قصدَ هادِيًا، وبأَيْسَره إفْرَاطِي مخبرًا ولم يلم من غربت نفسه عما يعلم، ورَضِيَ من القَصْدِ بما بَلَغَ، قال كسرى: ما كُلُّ ما يَعْرِفُ المَرْءُ يَنْطِقُ به، اجْلِسْ.

ثم قام خالد بن جعفر الكلابي، فقال: أَحْضَرَ الله الملكَ إسْعادًا، وأَرْشَدَهُ إرْشادًا، إنّ لكلِّ مَنْطِقٍ فُرصةً، ولكلِّ حاجَةٍ غُصَّةً، وَعِيُّ المَنْطق أشدُّ من عِيِّ السُّكوتِ، وعِثَارُ القولِ أَنْكأُ من عِثارِ الوَعْثِ، وما فُرْصةُ المَنْطقِ عِنْدَنا إلَّا بما نَهْوَى، وغُصَّةُ المَنْطِقِ بما لا نَهْوَى غيرُ مُسْتَساغَةٍ، وتَرْكِي ما أَعْلَمُ من نفسي وَيَعْلَمُ مِن سَمْعي أنّني له مُطِيقٌ، أَحَبُّ إليَّ مِن تكلُّفِي ما أَتَخَوَّفُ ويُتَخَوَّفُ مِنِّي، وقد أَوْفدنا إليكَ ملكنا النُّعمان، وَهُوَ لكَ من خَيْرِ الأَعْوَانِ، ونِعْمَ حامِلُ المَعْرُوف والإِحْسَانِ، أَنْفُسُنا بالطَّاعَةِ لكَ باخِعَةٌ، ورِقابُنا بالنَّصِيحَةِ لكَ خاضِعَةٌ، وأَيْدِينا لكَ بالوفاءِ رَهِينَةٌ. قال كِسْرى: نَطَقْتَ بِعَقْلٍ، وسَمَوْتَ بفَضْلٍ، وعَلَوْتَ بِنُبْلٍ.

ثم قامَ عَلْقمةُ بنُ عِلاثَةَ العامِرِيُّ، فقالَ: نَهَجَتْ لكَ سُبُل الرَّشادِ، وخَضَعَتْ لكَ رِقابُ العِباد، إنَّ لِلأَقَاوِيلِ مَناهِجَ، ولِلآرَاءِ مَوالِجَ، ولِلْعَوِيصِ مَخَارِجَ، وخيرُ القولِ أَصْدَقُهُ، وأَفْضَلُ الطَّلبِ أَنْجَحهُ؛ إنَّا وإنْ كانَتِ المَحَبَّةُ أَحْضَرَتْنا، والوفادةُ قرَّبتنا، فَلَيْسَ مَنْ حَضَرك مِنَّا بِأَفْضَل مِمَّن عَزَبَ عَنْك، بل لَوْ قِسْتَ كلَّ رجُلٍ منهم وعَلِمت منهم ما عَلِمْنَا، لوَجَدت له في آبائه دنيا أندادًا وأكفاء، كُلُّهم إلى الفَضْل منسوبٌ، وبالشَّرَفِ والسُّؤْدد موصوفٌ، وبالرَّأْيِ الفاضِلِ والأَدَبِ النَّافذِ مَعْروفٌ، يَحْمي حِماهُ، ويروي نداماه، ويَذُودُ أعداءَه، لا تُخْمَد نارُه، ولا يَحْتَرِزُ منه جارُه. أيُّها الملكُ، من يُبْلِ العربَ يعرف فَضْلَهم، فاصطنع العربَ فإنها الجبالُ الرواسي عِزًّا والبُحُورُ الزَّواخِرُ طَمْيًا، والنُّجُوم الزَّواهِر شَرَفًا والحَصَى عَدَدًا، فإن تعرف لهم فَضْلَهُم يُعِزُّوك، وإن تَسْتَصْرِخْهُم لا يَخْذِلُوكَ. قال كسرى، وخَشِيَ أن يأتِيَ منه كلامٌ يَحْمِلُه على السَّخَطِ عليه: وحَسْبُكَ أَبْلَغْتَ، وأَحْسَنْتَ.

ثم قام قيسُ بن مسعودٍ الشَّيْبانيُّ، فقال: أطابَ اللهُ بكَ المراشدَ، وجَنَّبك المصائبَ، ووَقاكَ مَكروه الشَّدائدِ. ما أحقنا إذْ أَتَيْنَاكَ بإسماعِك ما لا يحنق صدرك، ولا يَزْرعُ لنا حِقْدًا في قَلْبِك، لم نَقْدَمْ أيّها الملكُ لمُساماةٍ، ولم نَنْتَسِبْ لمُعاداةٍ، ولكن لِتَعْلَمَ أَنْتَ ورَعِيَّتَك ومَنْ حضَرَك من وُفودِ الأُمَمِ، أنا في المَنْطق غيرُ مُحْجِمين، وفي الناسِ غيرُ مقصِّرين، إنْ جُورينا فغيرُ مَسْبُوقين، وإن سُومِينا فغيرُ مَغْلُوبين. فقال كسرى: غَيْر أنّكم إذا عَاهَدْتُم غيرُ وافِينَ - وهو يَعْرِضُ به في تَرْكِهِ الوفاءَ بضَمانِهِ السَّوادِ - قال قيس: أيها الملكُ، ما كُنْتُ في ذلك إلا كوافٍ غُدِرَ به، أو كخافِرٍ أخفر بِذِمَّتِهِ، قال كسرى: ما يكونُ لضعيفٍ ضمانٌ ولا لِذَليلٍ خَفارَةٌ. قال قيس: أيّها الملك، ما أنا فيما أخفر مِن ذِمَّتي أَحَقُّ بإلزامي العارَ منك فيما قتل مِن رَعِيَّتِكَ، وانْتُهِكَ من حُرْمَتِك. قال الملك: ذلك لأَنَّ مَنِ ائْتَمَنَ الخَوَنَةَ واسْتَنْجَدَ الأثِمّة، نالَهُ مِنَ الخطإِ ما نَالَنِي، ولَيْسَ كلُّ النَّاسِ سواءً. كيفَ رَأَيْتَ حاجِبَ بنَ زُرارَةَ لم يُحْكِم قُواه فيُبْرم ويَعْهد فيُوفِي، ويَعِدُ فيُنْجِزُ؟ قال: وما أحقُّه بذلك، وما رأيته إلا لي، قال القوم: بزلٌ فأفْضَلُها أَشَدُّها.

ثمّ قام عامرُ بنُ الطُّفَيل العامريُّ، فقال: كَثُرَ فُنُونُ المَنْطِقِ، ولُبْسُ القَوْلِ أَعْمَى من حِنْدسِ الظَّلْمَاءِ، وإِنَّمَا الفَخْرُ في الفِعالِ والعَجْزُ في النَّجْدَةِ والسُّؤْدُدُ مُطاوَعَةُ القُدْرَةِ، وما أَعْلَمَكَ بقَدرنا وأَبْصَرَكَ بفَضْلِنا، والحري إن دالت الأيامُ الأَحْلامَ، أن تَحْدُثَ لنا أُمور لها أعلام. قال كسرى: وما تلك الأعلام؟ قال: مجتمع الأحياء مِن ربيعةَ ومُضَرَ على ما يذكر. قال: وما الأَمْرُ الذي يذكر؟ قال: مَا لِي عِلْمٌ بأكثَر مما خَبَّرَني به مخبرٌ. قال: متَى تكاهَنْتَ يا ابنَ الطُّفَيلِ! قال: لستُ بِكاهِنٍ، ولكنِّي بالرُّمْحِ طاعِنٌ. قال: فإنْ أَتَاكَ آتٍ من جِهَةِ عَيْنِكَ العَوْراءِ، ما أَنْتَ صانِعٌ؟ قال: ما هَيْبَتِي في قَفاي بدون هَيْبَتِي في وجهي، وما أَذْهَبَ عَيْني عبثٌ، ولكن مطاوعةُ العبث.

ثم قام عَمْرُو بن مَعْدِيكربَ، فقال: إِنَّما المَرْءُ بأَصْغَرَيْهِ: قَلْبِه ولِسانِه، فبَلَاغُ المنطقِ الصوابُ، ومِلاكُ النَّجْدَةِ الارْتِيادُ، وعَفْوُ الرَّأْيِ خيرٌ مِن اسْتِكْراهِ الفِكْرَةِ، وتَوْقِيفُ الخِبْرَةِ خيرٌ من اعْتِسافِ الحَيْرةِ، فاجتبِذ طاعتَنا بلفظِكَ، واكْتَظِمْ بادرتَنا بحملك وأَلِنْ لنا كَنَفَكَ يَسْلَسْ لك قيادُنا، فإنَّا أُناسٌ لم يوقس صَفاتنا قراعُ مناقير من أراد لنا قَضْمًا، ولكن منعنا حِمَانَا من كلِّ رامٍ لنا هَضْمًا.

ثم قام الحارثُ بن ظالم المري، فقال: إنّ مِن آفةِ المَنْطِقِ الكَذِبَ، ومن لُؤْم الأخلاق المَلَق، ومِن خطَلِ الرَّأْيِ خفّةُ المَلِكِ المسلّط، فإنْ أعْلَمْناكَ أن مواجهَتَنا لك عن ائْتِلافٍ، وانقيادَنا لك عن تَصافٍ، فما أنت لِقَبُول ذلك منّا بِخَلِيقٍ، ولا للاِعْتِماد عليه بحَقِيقٍ، ولكن الوفاء بالعُقُودِ، وإحكام دولة العُقودِ، والأَمرُ بيننا وبينك معتدلٌ ما لم يأتِ مِن قِبَلِكَ مَيْلٌ أو زَلَلٌ. قال كسرى: مَنْ أنت؟ قال: الحارث بن ظالم، قال: إنّ في أسماء آبائك لدليلاً على قِلّة وفائكَ، وأن تكون أولى بالغَدْرِ وأَقْرَبَ من الوَزَرِ. قال الحارثُ: إنّ في الحقِّ مَغْضَبَةً، والسِّرُّ في التّغافُلِ، ولن يستوجبَ أحدٌ العِلْم إلا مع القُدْرَةِ، فلتُشْبِهْ أفعالُك مجلسَك. قال كسرى: هذا فتى القومِ.

ثم قال: قد فَهِمْتَ ما نَطَقَتْ به خُطَباؤُكم، وتَفَنَّنَ فيه مُتَكَلِّمُوكم. ولولا عِلْمِي أنّ الأدبَ لم يُثَقِّفِ أودَكم ولم يُحكم أمرَكم، وأنه ليس لكم ملك يَجْمَعُكم، فتنطِقُونَ عنده مَنْطِقَ الرَّعِيَّةِ الخاضِعَةِ الباخِعَةِ، فنَطَقْتُم مِمَّا اسْتَوْلَى على أَلْسِنَتِكُمْ وغَلَبَ على طِبَاعِكُم، لم أُجِزْ لكم كثيرًا مما تكَلَّمْتُم به وإني لأَكْرَهُ أن أَجْبَهَ وُفودي أو أُحْنِقَ صدورَهم، والذي أُحِبُّ من إصلاحِ مُدَبِّركُم وتألُّف شواذكم؛ والإعذار إلى الله فيما بيني وبينَكُم. وقد قبلتُ ما كان في منطقكم من صواب وصفحتُ عمّا فيه من خَلل. فانصرفوا إلى مَلِكِكُم فأحْسِنُوا مُؤَازَرَتَهُ والتزِموا طاعتَه، وارعوا سفهاءَكم، وأقيموا أودَهم، وأحسنوا أدَبَهُمْ، فإنّ في ذلك صلاحَ العامّةِ.

رُوِيَ عن الكلبي أنّه قال: كان كسرى يَحْفِلُ بالعرب، ويَسْتَأْنِسُ بمُشاهَدتِهِمْ ويرغَبُ في سماعِ مُحادثاتِهم ومُفاخَراتِهم ومُنافَراتِهم، ولم يَدَّخِرْ وُسْعًا إلَّا بَذَلَهُ للحصول على ذلك (ومما اتّفق له) أنَّ النُّعمانَ بن المُنْذر، كان بمجلسه يومًا، فقال له: هل في العرب مِن قبيلةٍ تَشْرُفُ على قبيلة؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء؟ قال: مَن كانت له ثلاثة آباءٍ مُتواليةٍ رؤساء، واتّصل ذلك بمَزِيَّةٍ رابعَةٍ، فبَيْتُهُ أَشْرَفُ بيتٍ وإلَيْهِ تُنْسَبُ القبيلةُ، وبه تَعْلُو على غَيْرِها، قال: أحضر مَن هذه صِفَتُهم، فطلبَهُم النعمانُ فلم يُصِبْهم إلا في آل حُذيفة بن بدر، وآل ذي الجدين، وآل الأشْعثِ بن قيس بن كِنْدَة؛ فأَحْضَرَهُم في جُملةٍ من عَشائِرِهِم؛ فعَقَدَ لهم كسرى مَجْلِسًا عامًّا حَضَرَه الحُكّامُ والعُدولُ والأعْيانُ، ثم قال: لِيَتَكَلَّمْ كُلٌّ مِنْكم بمآثر قَوْمِهِ، ولْيَصْدُقْ.

فانتصَبَ حذيفةُ بن بدر قائمًا، وكان أَلْسَنَ القومِ، فقال: قد عَلِمَت العربُ أنّ فينا الشرفَ والإقْدامَ والفَخْرَ الأَعْظَمَ، فقيل له: لم ذاك يا أخا فَزارَة؟ قال: ألسنا

الدعائمَ التي لا تُرامُ والعِزَّ الذي لا يُضامُ؟! فقيل له: صَدَقْتَ ثم قام شاعرهم، فقال:

فـزارةُ بيـتُ الـعِزِّ والـعِزُّ فيـهِـمُ ... فَـزارةُ بـدر حسـب بـدرٍ نـضـالُهـا
لـها العزّةُ القَعساءُ والحَسَبُ الذي ... بَـنـاه لـبـدرٍ فـي الـقـديـمِ رِجـالُهـا
فَهَيْهَاتَ قَدْ أَعْيَا القرونَ التي مَضَتْ ... مَـآثِـرُ بـدرٍ مَـجْـدُهَـا وفِـعَـالُهـا
وهـل أحـدٌ إن مَـدَّ يَـوْمًـا بِـكَـفِّـهِ ... إلى الشَّمْسِ في مَجْرَى النُّجومِ يَنالُها!؟
فإنْ يَصْلُحوا يَصْلُحْ لذاكَ جميعُنا ... وإن يَفْسُدوا يَفْسُدْ على الناس حالُها

ثم قام الأشعثُ بنُ قيسٍ، فقال: لقد عَلِمَت العربُ أنّا نُقاتِل عديدَها الأكْثَرَ ونقهرُ جَمْعَها الأكْبَر، وأنّا غيَّاث اللَّزبَاتِ، وبُنَاةُ المَكْرُمَاتِ، فقيل له: لِمَ يا أَخا كِنْدَة؟ قال: لأنّا وَرِثْنا مُلْكَ كِنْدة، فاسْتَظْلَلْنا بأَفْيَائِهِ وتقلَّدْنا منكِبَه الأَعْظَم، وتوسَّطْنا بَحْبُوحِهِ الأكرام؛ ثم قامَ شاعرُهم، فقال:

إذا قِسْتَ أبياتَ الرِّجالِ بِبَيْتِنَا ... وجَدْتَ له فَضْلاً على مَن يُفَاخِرُ
فـمَـنْ قـال: كَـلَّا أَوْ أَتـانَـا بـخُـطَّةٍ ... يُـنَـافِـرُنـا يومًـا فـنَـحْـنُ نُـخَـاطِرُ
تعالوا قِفُوا كَيْ يَعْلَمَ النَّاسُ أيُّنا ... لَهُ الفَضْلُ فيمَا أَوْرَثَتْهُ الأكَابِرُ

ثم قام بِسْطامُ بنُ قيسٍ، فقال: قد عَلِمَتْ العربُ أنَّا بُناةُ بَيْتِهَا الَّذي لا يَزولُ، ومَغْرِسُ عِزِّها الذي لا يَحُولُ؛ فقيلَ له: ولِمَ يا أَخَا شَيْبانٍ؟ قال: لأنّا أَدْرَكُهُم للثَّأْرِ وأَضْرَبُهُم للملِكِ الجَبّارِ، وأَقْوَلُ للحقّ، وأَلَدُّهم للخَصْمِ.

ثم قام شاعرهم، فقال:

لَعَمْري بِسْطَامُ أحقُّ بِفَضْلِهَا ... وأَوَّلُ بَيْتِ العِزِّ عِزُّ القَبَائِلِ
فَسَائِلْ أَبَيْتَ اللَّعْنَ عَنْ عِزِّ قَوْمِهَا ... إذا جَدَّ يومَ الفَخْرِ كُلُّ مُنَاضِلِ
فَيُخْبِرْكَ الأَقْوَامُ عَنْهَا فَإِنَّهَا ... وقـائـعُ جِـدٌّ لا مَـلَاعِـبُ هَـازِلِ
أَلَسْنَا أَعَزَّ النَّاسِ قَوْماً وأُسْرَةً ... وأَضْرَبُهُمْ لِلْكَبْشِ يومَ التَّخَاذُلِ
وقَـائِعُ عِـزٍّ كـلُّهـا ربـعـيـةٌ ... تَذِلّ لَهُمْ فِيهَا رِقابُ المَحَافِلِ
إِذَا ذُكِرَتْ لم يُنْكِرِ الناسُ فَضْلَهَا ... وعَاذَ بِهَا، مِنْ شَرِّهَا، كُلُّ قَائِلِ
وَأَنَّا مُلُوكُ النَّاسِ في كل بلدةٍ ... إذا نَزَلت بالنَّاسِ إِحْدَى النَّوَازِلِ

ثم قام حاجبُ بن زُرارة التَّمِيميُّ، فقال: قد علمت العرب أنَّا فرعُ دعاتِها، وقادةُ زُحُوفِها؛ فقيل له: لِمَ ذلك يا أخا بني تَمِيم؟ قال: لأنَّا أكثرُ النَّاسِ عَدِيدًا وأبحبهم طُرًّا وَلِيدًا، وأعْطاهُم للجَزِيلِ، وأحْمَلُهُم للثَّقِيلِ.

ثم قام شاعرهم، فقال:

لقد عَلِمَتْ أبناءُ خِنْدِفٍ أنَّنا ... لنا العِزُّ قِدْمًا في الخُطُوبِ الأَوَائِلِ
وأنَّا كِرَامٌ أهْلُ مَجْدٍ وثروةٍ ... وعِزٌّ قديمٍ ليس بالمُتَضَائِلِ
فكم فيهِمُ مِن سَيِّدٍ وابنِ سَيِّدٍ ... أَغَرَّ نَجِيبٍ ذِي فِعَالٍ ونَائِلِ
فسائل أَبَيْتَ اللَّعْن عَنَّا فإنَّنا ... دعائمُ هذا النَّاسِ عِنْدَ الجَلَائِلِ

ثم قام قيسُ بنُ عاصم السَّعْدِي، فقال: لقد علم هؤلاء أنَّا أرْفعُهُم في المَكْرُماتِ وأَثْبَتُهُم في النائِباتِ، فقيل له: لِم ذاكَ يا أخا بني سعد؟ قال: لأنَّا أدْرَكُهُم للثَّأرِ، وأمْنَعُهُم للْجَارِ، لا نَتَّكِلُ إذَا حَمَلْنَا، ولا نُرَامُ إذَا حَلَلْنَا؛ ثمّ قامَ شاعِرُهُم، فقال:

لَقَدْ عَلِمَتْ قَيْسٌ وخندفُ أنَّنَا ... وَجُلُّ تَمِيمٍ والجموعُ التِي تَرى
بِأنَّا لُيُوثُ البَأْسِ في كلِّ مَأْزِقٍ ... إذا جُزَّ بالبِيضِ الجَمَاجِمُ والطُّلَى
وَأنَّا إذَا داعٍ دعَانَا لنَجْدَةٍ ... أَجَبْنَا سِراعًا في العَلَائِمِ من دعا
فهَيْهَاتَ قَدْ أعْيَا الجَمِيعَ فِعَالُهم ... وقامُوا بِيَوْمِ الفَخْرِ مسعاةَ مَن سَعى

فقال كسرى حينئذٍ: ليس منها إلا سيِّدٌ يَصْلُحُ لمَوْضِعِهِ. ثم أَعْظَمَ صِلاتِهِم أَجْمعين، وردّهم إلى أقوامهم معظَّمِين.

مناظرات المهدي
(محمد بن عبد الله العباسي، من خلفاء الدولة العباسية في العراق، توفي 169 هـ)، ومشاورته لأهل بيته في حرب خراسان

هذا ما تراجع فيه المهديُّ ووزراؤه، وما دار بينهم من تدبير الرأي في حرب خُرَاسان، أيَّام تحامَلَتْ عليهم العُمَّال وأَعْنَقَتْ، فحملتهم الدالَّةُ وما تقدم لهم من المكانة على أن نَكَثوا بَيْعَتَهُم، ونقضوا مَوْثِقَهُم، وطردوا العُمَّالَ، والتَوَوْا مما عليهم من الخَراجِ، وحَمَلَ المهدي ما يجب من مَصْلَحتِهم، ويكرَهُ مِن عَنَتِهِمْ، على أن قال عَثْرَتَهُم واغْتَفَرَ زَلَّتَهُمْ، واحْتَمَلَ دالَّتَهُمْ، تَطَوُّلاً بالفضل واتِّساعًا بالعَفو، وأخذًا بالحُجَّةِ، ورِفْقًا بالسِّيَاسَةِ، ولذلك لم يزل مذ حَمَّلَهُ الله أعباءَ الخلافةِ وقلَّدَه أُمورَ الرَّعِيَّة رفيقًا بمدار سُلطانه، بصيرًا بأهل زمانه، باسِطًا للمعدلة في رَعِيَّتِه، تسكُنُ إلى كَنَفِهِ وتَأْنَسُ بعَفْوِهِ، وتَثِقُ بحمْلِهِ، فإذا وقعتْ الأَقْضِيةُ اللازمةُ والحقوقُ الواجبةُ، فليس عنده هوادةُ ولا إعطاءٌ[1] ولا مداهَنَةٌ، أُثْرَةً للحقِّ، وقيامًا بالعدلِ، وأخذًا بالحزم؛ فدعا أهلَ خراسان الاعتزازُ بحمله والثقةُ بعَفْوه، أنْ كَسَروا الخراج وطردُوا العُمَّال وسألوا ما ليس من الحقّ، ثم خلطوا احْتِجاجًا باعْتِذارٍ، وخصومةً بإِقْرارٍ وتنصُّلاً باعتلال، فلمّا انتهى ذلك إلى المهديّ خرج إلى مجلس خَلائِهِ، وبعثَ إلى نفرٍ من لحمته، ووزرائه، فأَعْلَمَهُم الحالَ واستفهمهم للرعاية، ثم أمر المَوَالِي بالابْتِدَاءِ، وقال للعباس بن مُحَمَّدٍ: «أي عمُّ»، تعقَّبْ قولنا وكن حَكَمًا بيننا وأرسل إلى ولديه (موسى وهارون) فأحضرهما الأمرَ وشارَكَهُمَا في الرَّأْيِ، وأمر محمد بن اللّيث بحِفْظ مراجعتهم وإثباتِ مقالتِهِمْ في كتاب.

فقال سلاَّمٌ صاحبُ المَظالِم:

أَيُّها المهديُّ، إن في كل أمرٍ غايةً، ولكل قوم صِناعةً، اسْتفْرَغتْ رأيَهم، واسْتَغْرَقَتْ أشْغَالَهُم، واسْتَنْفَدَتْ أعْمَارَهُم، وذهبوا بها وذهبتْ بهم، وعُرفوا بها

---

(1) لعله إغْضَاءٌ.

وعُرفتْ بهم، ولهذه الأُمور التي جعلتنا فيها غاية، وطلبت معونتَنا عليها أقوامٌ من أبناء الحرب، وساسةِ الأُمور، وقادةِ الجنودِ، وفرسانِ الهَزَاهِزِ، وإخوانِ التَّجارِبِ وأبطالِ الوقائعِ، الذين رَشَّحَتْهم سجالها، وفَيَّأَتْهم ظِلالَها، وعَضتْهم شدائدُها وفرمتهم نواجذُها، فلو عجَمْتَ ما قِبَلَهم وكَشَفْتَ ما عندهم لوجدتَّ نظائِرَ تؤيِّدُ أمرك، وتجاربَ توافقُ نظرَك وأحاديثَ تقوّي قلبَكَ، فأما نحن معاشرُ عُمَّالِك وأصحاب دواوينكِ فحسَنٌ بنا، وكثيرٌ منا أن نَقُومَ بثِقَلِ ما حمَّلْتَنا مِن عَمَلِكَ واسْتَوْدَعْتَنا من أَمَانَتِكَ وشغلتنا من إمضاءِ عَدْلك وإنفادِ حُكْمِكَ وإظهارِ حَقِّكَ.

فأجابه المهدي: إن في كل قوم حكمةً، ولكل زمان سِياسَةً، وفي كل حالٍ تدبيرًا يُبْطِلُ الآخرُ الأولَ، ونحن على عِلْمٍ بزمانِنا، وتدبيرِ سُلطانِنا.

قال: نعم أيها المهدي، أنت مُتَّبَعُ الرَّأْيِ، وثيقُ العُقْدَةِ، قويُّ المُنَّةِ، بليغُ الفِطْنَةِ، معصومُ النيَّةِ، محضورُ الرويةِ مؤيّدُ البديهةِ، موفَّق العزيمةِ، معانٌ بالظَّفَرِ، مَهْديٌّ إلى الخير، إن هَمَمْتَ ففي عزمك مواقعُ الظنّ، وإن اجتمعت صدع فعلك ملتبس الشكّ، فاعزم يهد الله إلى الصواب قلبَك، وقل يُنْطِقُ الله بالحق لسانَك، فإن جنودَك جَمَّةٌ وخزائنك عامرةٌ، ونفسَك سخيّةٌ، وأمرَك نافذٌ.

فأجابه المهدي: إن المشاورةَ والمناظرةَ بابا رحمةٍ ومفتاحا بركةٍ، لا يهلك عليهما رأيٌ ولا يتخيل معها حزمٌ، فأَشيروا برأيِكُم وقولوا بما يَحْضُرُكم، فإنّي من ورائكم، وتوفيقُ الله من وراء ذلك.

قال الربيع: أيها المهديُّ، إن تصاريفَ وجوهِ الرَّأْيِ كثيرةٌ، وإن الإشارةَ ببعض معاريضِ القول يسيرةٌ، ولكنَّ خراسانَ أرضٌ بعيدةُ المسافةِ، مُتراخِيَةُ الشُّقَّةِ مُتفاوتَةُ السَّبيلِ، فإذا ارْتَأَيْتَ من محكَمِ التدبير ومبرمِ التقديرِ ولبابِ الصواب رأيًا، قد أحْكَمَهُ نظرُكَ، وقَلَّبَهُ تدبيرُك؛ فليس وراءه مذهبُ طاعن، ولا دونه معلقٌ لخصومةِ عائبٍ، ثم خبت البرد به، وانْطَوَتْ الرسلُ عليه كان بالحري أن لا يَصِلَ محكمه، إلا وقد حدث منهم ما يَنْقُضُه، فما أيْسَر أن ترجع إليك الرسلُ، وتردَّ عليك الكتبُ بحقائقِ أخبارِهم وشواردِ آثارِهم ومصادرِ أُمورِهِم، فتحدث رأيًا غيرَه وتبتدع تدبيرًا سِوَاه، وقد انفرجت الحلق، وتحلَّت العُقَدُ، واسْتَرْخَى الحقاب، وامْتَدَّ الزَّمانُ، ثم لعلمك موقعَ الآخرة كمصدر الأُولى، ولكن الرأيَ أيها المهدي، وفَّقَكَ الله أن تصرف إجالةَ النظر وتقليبَ

الفكر فيما جمعتنا له، واستشرْتَنا فيه من التدبير لحربهم والحيل في أمرهم إلى الطلب لرجلِ ذي دينٍ فاضِلٍ وعَقْلٍ كاملٍ وورَعٍ واسِعٍ ليس موصوفًا بهوًى في سواك، ولا متَّهمًا في أُثْرةٍ عليك، ولا ظِنّينًا على دخلةٍ مكروهةٍ ولا منسوبًا إلى بدعةٍ مَحْذُورةٍ، فيقدح في مُلكك ويريض الأُمورَ لغيرِكَ، ثم تسند إليه أُمورَهم وتُفَوِّضُ إليه حَرْبَهُمْ وتأمره في عَهْدِكَ، وصِيَّتُكَ إياه بلزوم أَمْرِكَ ما لَزِمَهُ الحَزْمُ، وخِلاف نَهْيِكَ إذا خالَفَهُ الرَّأْيُ عند استحالةِ الأُمورِ، واشْتِدادِ الأَحْوال التي يُنْقَضُ أَمْرُ الغائبِ عنها، ويثبتُ رأيُ الشاهدِ لها، فإنه إذا فعل ذلك؛ فوائب أمرهِمْ مِن قريبٍ وسَقَطَ عنه ما يأتي من بعيد، تَمَّت الحيلَةُ، وقَوِيت المَكِيدَةُ، ونفَذ العمل، وأحدّ النظر، إن شاء الله تعالى.

قال الفَضْلُ بنُ عبَّاس: أيها المهديُّ، إنّ ولِيَ الأُمورَ وسائسَ الحُروب ربما نَحّى جنودَه وفرَّقَ أموالَه في غير ما ضيقِ أمر حزبَهُ، ولا ضغطةِ حالٍ اضْطَرَّتْهُ، فيقعد عند الحاجةِ إليها، وبعد التَّفْرقةِ لها عَدِيمًا منها، فاقِدًا لها، لا يَثِقُ بقُوَّةٍ، ولا يصول بعُدَّةٍ، ولا يَفْزِعُ إلى ثِقَةٍ؛ فالرأي لك أيها المهديُّ، وفَّقَكَ الله أن تُعْفِيَ خزائنك من الإنفاقِ للأَمْوالِ، وجُنودَكَ من مُكابدة الأَسْفارِ، ومقارعةِ الأخطارِ، وتغرير القِتَال، وتُسْرِعَ للقوم في الإجابةِ إلى ما يطلبون، والعطاءِ لما يَسْأَلون، فيفسد عليك أدبهم وتجرىء من رعيتك غيرهم، ولكن اغْزُهم بالحِيلَةِ وقاتِلْهُمْ بالمكيدَةِ، وصارِعْهُم باللِّينِ وخاتِلْهُم بالرِّفْق وأَبْرِقْ لهم بالقول، وأَرْعِد نَحوَهم بالفعل، وابعَث البعوثَ، وجنِّد الجنودَ، وكَتِّب الكتائِبَ، واعْقِد الأَلْوِيَة، وانْصِبِ الرَّايَاتِ، وأَظهر أنك مُوَجِّهٌ إليهم الجيوشَ مع أحنق قوادك عليهم وأَسْوَئِهِمْ أَثَرًا فيهم، ثم ادْسُسْ الرسلَ، وابْثُثْ الكتبَ، وضع بعضَهم على طمعٍ من وَعْدِكَ، وبعضًا على خوف مِن وَعِيدِكَ، وأَوْقِدْ بذلك وأشباهِهِ نيرانَ التَّحاسُدِ فيهم، واغرِسْ أشجارَ التَّنافُسِ بَيْنَهُمْ، حتى تُمْلأَ القلوبَ من الوحشةِ، وتنطوي الصدورُ على البغضة، ويدخُل كلاًّ من كلٍّ الحَذَرُ والهَيبةُ، فإن مرامَ الظفرِ بالغِيلة، والقتال بالحيلةِ، والمناصبةَ بالكتب، والمكايدة بالرسل، والمقارعةَ بالكلام اللطيف المُدْخِل في القلوب، القويّ، المُوقِع من النفوس، المعقودِ بالحُجَج الموصول بالحِيَلِ المَبْنِيّ على اللّين الذي يَسْتَمِيلُ القلوبَ، ويسترقُّ العقول والآراءَ، ويستميلُ الأهواءَ، ويستدعِي المُوَاتاةَ. أنفذُ من القتال بظُبَاتِ السيوف، وأسِنَّةِ الرِّماحِ، كما أن الواليَ الذي يَسْتَنْزِلُ طاعةَ رعِيَّتِهِ بالحيل، ويُفَرِّقُ كلمةَ عَدُوِّه بالمُكايدة أحْكَمُ عَملاً وألطَفُ منظرًا وأحسنُ سِياسَةً، من الذي لا ينالُ ذلك إلّا بالقتالِ، والإتلافِ للأموالِ والتغرير، والخطار.

وليعلم المهديُّ، أنه إنْ وجَّه لِقتالِهِم رجُلاً لم يَسِرْ لقتالهم إلا بجنودٍ كثيفةٍ، تَخْرُجُ عن حالٍ شديدةٍ، وتُقْدِم على أسفارٍ ضيِّقةٍ، وأموالٍ متفرقةٍ، وقُوادٍ غَشَشَةٍ، إن ائْتَمَنَهُمْ استَنْفَذُوا مالَه، وإن اسْتَنْصَحَهُمْ كانوا عليه، لا لَهُ. قال المهدي) هذا رأْيٌ قد أسفر نورُه، وأبْرَقَ ضَوؤُهُ، وتمثَّل صوابُه للعيون، ومجد حقُّه في القلوب، ولكن فوقَ كل ذي علمٍ عليم، ثم نظر إلى ابنه: عليّ، فقال: ما تقول؟

قال عليّ: أيها المهديُّ، إنّ أهل خُرَاسان لم يخلعوا عن طاعتك، ولم ينصِبوا من دونك أحدًا يقدَح في تغيير مُلكك ويريض الأُمر لفساد دَوْلَتِكَ، ولو فعلوا لكان الخطبُ أيسرَ والشأنُ أصغرَ، والحالُ أذلَّ؛ لأن الله مع حقه الذي يخذُلُه، وعند مَوْعِده الذي لا يُخْلِفُه، ولكنهم قومٌ من رعيّتك، وطائفةٌ من شِيعتك، الذين جعلك الله عليهم واليًا، وجعل العدلَ بينك وبينهم حاكِمًا، طلبوا حقًّا، وسألوا إنصافًا، فإن أجبتَ إلى دَعْوَتِهِم ونفَّسْتَ عنهم قبل أن يتلاحَم منهم حالٌ، أو يحدثَ من عندهم فَتْقٌ، أطعتَ أمرَ الرّب، وأطفأتَ ثائِرَةَ الحرب، ووفَّرْتَ خزائنَ المال، وطرحتَ تَغْرِيرَ القتالِ، وحمل الناس محملَ ذلك على طبيعةِ جودك وسجيةِ حِلْمك وإسجاح خليقَتِك، ومعدلةِ نظرك، فأمنتَ أن تُنْسَبَ إلى ضُعِف، أن يكون ذلك فيما بقي دِربة، وإن منعتَهُم ما طلبوا، ولم تُجِبْهُم إلى ما سألوا، اعتدلَتْ بك وبهم الحالُ، وساويتَهم في ميدان الخطابِ؛ فما أربُ المهدي أن يعد إلى طائفة من رعيّته مُقِرّين بمملكته، مذعنين بطاعته، لا يُخْرِجون أنفسَهم عن قُدرته، ولا يُبَرِّئُونها من عُبوديّتِهِ، فيملكهم أنفسَهم، ويخلعُ نفسَه عنهم، ويقف على الحِيَل معهم، ثم يُجازِيهم السوء في حدِّ المنازعةِ، ومضمارِ المخاطرة؛ أيريد المهديُّ ـ وفَّقه الله ـ الأَمْوال؟ فلعَمْري لا ينالُها، ولا يظفَرُ بها إلا بإنفاق أكثرَ منها مما يطلبُ منهم، وأضعاف ما يدَّعِي قِبَلَهم، ولو نالها فحُمِلت إليه أو وضعت بخرائطها بين يديه، ثم تجافى لهم عنها وطال عليهم بها، لكان مما إليه يُنسَبُ وبه يعرفُ من الجُود الذي طبعه الله عليه وجعل قرّةَ عينه ونهمة نفسِهِ فيه، فإن قال المهدي: هذا رأْيٌ مستقيمٌ سديدٌ في أهل الخراج الذي شكوا ظلمَ عُمَّالنا، وتحامُلَ وُلَاتِنا؛ فأما الجنود الذين نقَضُوا مواثيقَ العهودِ وأنْطَقُوا لسانَ الإرْجافِ، وفتَحُوا بابَ المَعْصِيَةِ، وكسروا قَيْدَ الفِتْنة، فقد ينبغي لهم أن أجعلهم نَكالاً لِغيرهِم، وعِظَةً لِسواهم، فيعلم المهدي أنه لو أتى بهم مغلولين في العديد، مُقَرَّبِينَ في الأَصْفَادِ، ثم اتَّسَعَ لِحَقْنِ دِمائِهِمْ عَفْوُه، ولإقالةِ عَثْرَتِهم صَفْحُه، واسْتَبْقاهُمْ

لِما فيه مِنْ حِزْبِهِ، أَوْ لِمَنْ بِإزائِهِمْ من عَدُوِّه لما كان بِدْعًا مِن رأْيِهِ، ولا مُسْتَنْكَرًا مِن نَظَرِهِ.

لقد علمت العربُ أنه أعظمُ الخلفاءِ والملوكِ عَفْوًا وأشدُّها وقعًا وأصدقُها صولةً، وأنه لا يَتَعَاظَمَهُ عَفْوٌ، لا يتكاءدُه صَفْحٌ، وإن عَظُم الذَّنْبُ وجَلَّ الخَطْبُ، فالرأي للمهديّ ـ وفّقَهُ الله تعالى ـ أن يحلّ عُقْدَةَ الغيظِ بالرجاءِ، لحسن ثوابِ الله في العفو عنهم، وأن يَذْكُروا لي حالاتهم وضيعةَ عيالاتِهم برًّا بهم، وتوسُّعًا لهم، فإنهم إخوانُ دولتِهِ وأركانُ دَعْوته، وأساسُ حقِّه الذين بعِزِّتِهم يصولُ، وبحجّتهم يقول، وإنما مَثَلُهُم فيما دخلوا في من مَساخِطِهِ وتعرّضوا له من مَعَاصِيهِ، وانطوَوْا فيه عن إجابتهِ، ومثله في قلّةِ ما غَيَّرَ من رأيِهِ فيهم أو نقل من حاله لهم أو تغيَّرَ من نعمتِهِ بهم كمثل رجُلَيْنِ أَخَوَيْنِ متناصِرَيْن متوازرين أصاب أحدَها خَبَلٌ عارِضٌ، ولَهْوٌ حادِثٌ، فنهضَ إلى أخيه بالأذى وتحامَلَ عليه بالمكروه، فلم يَزْدَدْ أَخُوهُ إلّا رِقّةً له، ولُطْفًا به، واحْتِيالاً لمداواة مرضِهِ ومُرَاجَعَةِ حالِهِ عطفًا عليه، وبِرًّا به ومَرْحَمَةً.

فقال المهديُّ: أمَّا عليٌّ فقد نَوَى سَمْتَ الليان، وفضَّ القلوب من أهل خراسان، ولكل نبأ مستقرّ. ثم قال: ماذا تَرَى يا أبا مُحمَّدٍ (يعني موسى ابنَه)؟

فقال موسى: أيُّها المهديُّ، لا تَسْكُنْ إلى حَلاوَةِ ما يَجْرِي من القولِ على أَلْسِنَتِهِم وأنت ترى الدماءَ تَسِيلُ من خلل فِعْلِهِمْ، الحال من القومِ ينادي بمُضْمَرةِ شَرٍّ، وخُفْيَةِ حِقْدٍ، قد جعلوا المَغَادِيرَ عليها سِتْرًا واتَّخذوا العِلَلَ من دونها حِجابًا، رَجاءَ أَنْ يُدافِعُوا الأيامَ بالتأخيرِ، والأُمورَ بالتَّطْويلِ، فيكسروا حِيَلَ المهدِيّ فيهم، ويُفْتُوا جُنودَه عنهم، حتى يتلاحَمَ أمرُهم، وتَتَلاحَقَ مادَّتُهم، وتَسْتَفْعِلَ حَرْبُهُم وتستمِرَّ الأُمورُ بهم؛ والمهديُّ مِن قولِهم في حال غِرَّةٍ، ولباسِ أَمْنة، قد فترَ لها، وأَنِسَ بها، وسكَنَ إليها، ولولا ما اجتمعت به قلوبُهم، وبرَدَتْ عليه جلودُهم من المُناصَبةِ بالقتال، والإضمارِ للقراع، عن داعية ضلالٍ أو شيطانِ فسادٍ، لرَهِبُوا عواقبَ أخبارِ الوُلاةِ، وغب سكون الأمور فَلْيشدِّد المهديُّ ـ وفَّقَهُ الله ـ أَزْرَهُ لهم ويُكَتِّبْ كَتَائِبَهُ نَحْوَهُم، ولْيَضَع الأَمْرَ على أشدِّ ما يحضُرُه فيهم، ولْيُوقِنْ أَنَّهُ لا يُعْطِيهِمْ خُطَّةً يُريدُ بها صَلاحَهُمْ إلّا كانَتْ دُرْبَةً إلى فَسادِهِمْ، وقُوَّةً عَلى مَعْصِيَتِهِم، وداعِيَةً إلى عَوْدَتِهِم، وسَبَبًا لِفسادِ مَن بِحَضْرَتِهِ مِنَ الجُنودِ، ومَنْ بِبَابِهِ مِنَ الوُفُودِ، الذينَ إنْ أَقَرَّهم وتلك العادةَ وَأَجْراهُمْ على ذلك

الأَرَبِ، ولم يَبْرَحْ في فَتْقٍ حادِثٍ، وخلافٍ حاضرٍ، لا يَصْلُحُ عليه دِينٌ، ولا تَسْتَقِيمُ به دنيا، وإنْ طَلَبَ تَغْيِيرَهُ بعدَ اسْتِحْكَامِ العَادَةِ، واستمرارِ الدُّرْبَةِ لم يَصِلْ إلى ذلك إلَّا بالعُقوبةِ المُفْرِطةِ والمَؤُونَةِ الشَّدِيدَةِ، والرَّأيِ للمهدي ـ وفَّقَهُ الله ـ أَنْ لَا يَقْبَلَ عَثْرَتَهُمْ، ولا يَقْبَلَ مَعْذِرَتَهُم حتّى تَطَأَهُم الجُيُوشُ، وتَأْخُذَهُمْ السُّيُوفُ، ويَسْتَحِرَّ بهمُ القَتْلُ ويُحْدِقَ بهم البَلاءُ، ويُطِيقَ عليهم الذُّلُّ، فإن فَعَلَ المَهْدِيُّ ذلك كانَ مقطعةً لكل عادةِ سُوءٍ فيهم: وهزيمَةً لكلّ بادِرةِ شَرٍّ منهم، واحتمال المهديّ في مَؤُونَةِ غَزْوَتِهِم هذه يَضَعُ عنه غزواتٍ كثيرةً، ونَفقاتٍ عَظِيمَةً.

قال المهديُّ: قد قال القومُ، فاحْكُمْ يا أبا الفضل!

فقال العباسُ بنُ مُحَمَّدٍ:

أيها المَهْدِيُّ: أما (الموالي) فأَخَذُوا بِفُرُوعِ الرَّأْيِ، وسَلَكُوا جَنَباتِ الصَّوابِ، وتَعَدَّوْا أُمورًا قَصَّرَ بِنَظَرِهِمْ عَنْهَا أَنَّهُ لم تَأْتِ تجاربُهم عليها، وأما (الفَضْلُ) فأشارَ بالأَمْوَالِ أنْ لا تُنْفَقَ، والجُنُودِ أَنْ لَا تُفَرَّقَ، وبِأَنْ لا يُعطيَ القومُ ما طلبوا، ولا يُبْذَلَ لهم ما سألوا، وجاء بأَمْرٍ بَيْن ذلك استصغارًا لأمْرِهِم، واستهانةً بحَرْبِهِم وإنما يَهِيج جَسِيمَاتِ الأُمورِ صغارُها.

وأما (عَلِيٌّ) فأشارَ باللِّينِ وإفراطِ الرِّفْقِ، وإذا جرد الوالي لمن غَمط أمرَه وسفَّه حقَّه اللينَ بحتًا، والخيرَ مَحْضًا، لم يخلطْها بِشِدَّةٍ تَعْطِفُ القلوبَ عن لِينِهِ، ولا بِشَرٍّ يحبِسُهُم إلى خيره، وقد ملكهم الخَلع لعذرهم، وَوَسَّعَ لهم الفرجةَ لِثَني أَعْناقِهِم، فإنْ أَجَابُوا دعوتَه وقَبِلُوا لِينَهُ، من غير خوفٍ اضطرَّهم، ولا شدّةٍ، فنزوة في رُؤوسهم يَستدعون بها إلى أَنْفُسهم، ويَسْتَصْرِخُونَ بما رأَى المهديُّ فيهم، وإن لم يقبلوا دعوتَه ويُسْرِعُوا لإجابتِهِ باللِّين المَحْضِ والخَيْرِ الصُّراحِ، فذلكَ ما عليه الظَّنُّ بهم، والرَّأْيُ فيهم، وما قد يشبه أن يكون من مثلهم؛ لأن الله تعالى خَلَقَ الجنَّةَ وجَعَلَ فيها من النعيم المقيم، والمُلْكِ الكبيرِ ما لا يَخْطُرُ على قلبِ بشرٍ ولا تُدْرِكُهُ الفِكَرُ، ولا تعلمه نَفْسٌ، ثم دعا الناسَ إليها وَرَغَّبَهُم فيها، فلولا أنه خلق نارًا جعلها لهم رحمةً يَسُوقُهم بها إلى الجَنَّةِ لَمَا أَجَابُوا ولا قَبِلُوا.

وأَمَّا (موسى) فأشار بأن يعصبُوا بِشدة لا لينَ فيها، وأن يُرْمَوْا بشرٍّ لا خَيْرَ معه، وإذا أَضْمَرَ الوالي لِمَنْ فارقَ طاعتَه وخالفَ جماعتَه الخوفَ مفردًا، والشَّرَّ مُجرّدًا ليس

معهما طمعٌ، ولا لينٌ يُثْنِيهِمْ اشْتَدَّتْ الأُمورُ بهم، وانقطَعَت الحالُ منهم إلى أحدِ أمْرين: إمّا أَنْ تَدْخُلَهُم الحَمِيَّةُ من الشدَّةِ، والأَنَفَةُ مِنَ الذِّلَّةِ، والامتعاضُ من القَهْرِ، فيدعوهم ذلك إلى التَّمادِي في الخِلَافِ، والاِسْتِبْسَالِ في القِتالِ، والاِسْتِسْلام للموت. وإمَّا أن ينقادوا بالكُرْهِ ويُذْعِنُوا بالقَهْرِ على بِغْضَةٍ لازِمَةٍ وعداوةٍ باقِيَةٍ تُورِثُ النِّفاقَ وتُعْقِبُ الشِّقاقَ، فإذا أمكنَتْهم فُرْصةٌ أو ثابت لهم قُدْرَةٌ أو قَوِيَتْ لهم حالٌ، عادَ أَمْرُهم إلى أصعبَ وأغلظَ وأشدَّ ممّا كان.

وقال في قول الفضل: أيُّها المهديُّ، أكفى دليلٌ، وأوضحُ برهانٍ، وأبْينُ خَبَرٍ بأن قد أجمعَ رأيَه وحزَمَ نظرَه على الإرشادِ بِبَعْثه الجيوشَ إليهم، وتوجيهِ البُعوثَ نحوَهم مع إعطائهم ما سألوا من الحقِّ، وإجابتِهِم إلى ما سألُوه من العَدْلِ. قال المهديُّ: ذلك رَأْيِي.

قال هارون: ما خُلطت الشدةُ باللين فصارت الشدَّةُ أَمَرَّ فِطام لما تكره، وعاد اللِّينُ أهدى قائد إلى ما تحبّ، ولكن أرى غَيْرَ ذلك.

قال المهديّ: لقد قلتَ قولاً بديعًا، وخالفتَ فيه أهلَ بيتك جميعًا، والمرءُ مؤتَمَن بما قال، وظنين بما ادَّعى، حتى يأتِيَ بِبيِّنَةٍ عادلةٍ، وحُجةٍ ظاهرةَ، فاخرج عما قلتَ.

قال هارون: أيها المهدي، إنّ الحربَ خُدعةٌ، والأعاجمُ قومٌ مَكْرَةٌ، وربما اعتَدَلَت الحالُ بهم، واتّفقتْ الأهواءُ منهم، فكان باطنُ ما يُسِرُّونَ على ظاهر ما يُعْلِنُونَ، وربما افترق الحالان، وخالف القلبُ اللّسانَ، فانطوى القلبُ على محجوبة تبطن، واسْتَسَرَّ بمدخولة لا تُعلن، والطبيبُ الرفيقُ بِطِبِّه، البصيرُ بأَمْرِهِ، العالمُ بمقدم يده وموضع ميسمه، لا يتعجّل بالدواء حتى يَقَعَ على معرفةِ الداء، فالرَّأْي للمهدي ـ وفَّقه الله ـ أن يفِرَّ باطنَ أَمْرِهم فرَّ المُسِنَّة، ويمخضَ ظاهِر حالهم مَخْضَ السِّقاء بمُتابَعَةِ الكتب، ومُظاهَرَةِ الرسل، ومُوالاةِ العيون، حتى تُهْتَكَ حُجُبَ عُيونِهم، وتُكْشفَ أَغْطِيَةُ أُمورِهم، فإن انفرجتْ الحالُ، وأَفْضَت الأُمورُ إلى تغييرِ حالٍ، أو داعيةِ ضلالٍ، اشتملت الأهواءُ عليه، وانقاد الرجالُ إليه وامْتَدَّت الأَعْناقُ ونَحْوَهُ بدِين يَعْتَقِدُونَهُ، وإِثْمٍ يَسْتَحِلُّونه عَصَبَهُم بشدّةٍ لا لِينَ فيها، ورماهم بعُقوبَةٍ لا عَفْوَ معها، وإن انفرجت العيونُ واهْتَصَرَتِ السُّتُور، ورُفِعَت الحُجُبُ، والحالُ فيها مريعةٌ،

والأُمور بهم مُعْتَدِلَةٌ، في أَرْزَاقٍ يطلبونَها، وأعمالٍ يُنْكِرُونَها، وظُلاماتٍ يَدَّعُونَها، وحقوقٍ يَسْأَلُونَها، بماتِهِ سابقتهم ودالةِ مُنَاصَحَتِهِمْ، فالرَّأْي للمهدي ـ وفَّقه الله ـ أن يتَّسِعَ لهم بما طلبوا، ويتجافى لهم عما كَرِهُوا، ويُشْعَبَ من أمرهم ما صَدَعُوا، ويُرتِّق من فَتْقِهِمْ ما قَطَعُوا، ويُوَلِّي عليهم مَنْ أَحَبُّوا، ويداوي بذلك مرضَ قُلُوبِهِم، وفسادَ أُمُورِهِم، فإنّما المَهْدِيُّ مِنْ أُمَّتِهِ وسَوادِ أَهْلِ مملكتِهِ بمنزلة الطَّبيبِ الرَّفيقِ والوالدِ الشَّفيقِ والرَّاعِي المُجَرَّب الذي يحتال لمَرابضِ غَنَمِهِ، وضوالِّ رعيتِهِ حتى يُبْرِيءَ المريضةَ من داء علَّتِها ويَرُدَّ الصحيحةَ إلى أُنْسِ جماعتِها. ثم إنَّ خُراسان بخاصّة، الذين لهم دالَّةٌ محمولةٌ، وماتَّةٌ مقبولةٌ، ووسيلةٌ معروفةٌ، وحقوقٌ واجبةٌ؛ لأنهم أيدي دَوْلَتِهِ وسيوفُ دَعْوتهِ وأنصارُ حَقِّه وأعوانُ عَدْلِهِ، فليس من شأنِ المهدي الاضطغانُ عليهم ولا المؤاخذةُ لهم، ولا التوغُّرُ بهم ولا المُكافأَةُ بإساءتِهِم لأنَّ مُبادَرةَ حَسْمِ الأُمور ضَعيفةً قبل أن تَقْوَى، ومحاولةَ قَطْعِ الأُصولِ ضَئِيلةً قبل أن تَغْلُظَ أحزمُ في الرَّأْي وأصحُّ في التَّدبيرِ من التَّأْخِيرِ لها، والتهاون بها، حتى يَلْتَئِمَ قليلُها بكثيرها، وتجتمعَ أطرافُها إلى جُمْهورها.

قال المهديُّ: ما زال هارونُ يقع وَقْعَ الحَيَا، حتى خرج خروجَ القَدَحِ من الماء، وانْسَلَّ انسلالَ السيفِ فيما ادَّعَى، فدَعُوا ما سَبَقَ مُوسَى فيه فإنه هو الرَّأْيُ وثَنَّى بعده هارونُ، ولكن من لأَعِنَّة الخيل وسياسة الحرب وقادة الناس إنْ أمعن بهم اللجاجُ وأفرطت بهم الدالَّة؟!

قال صالح بن علي: لسنا نبلُغُ أيّها المهديُّ بدوامِ البَحْثِ وطولِ الفكر أدنى فِراسَةِ رأيكِ وبعضِ لحظاتِ نَظَرِك، وليس ينقص عنك من بيوتاتِ العرب ورجالاتِ العَجَمِ ذو دِين فاضلٍ، ورَأْيٍ كاملٍ، وتدبيرٍ قويٍّ، تقلّده حربَك وتَسْتَوْدِعُهُ جُنْدَكَ، ممن يحتملُ الأَمانةَ العظيمةَ ويضطَلِعُ بالأَعْباءِ الثقيلةِ، وأنْتَ ـ بحمد الله ـ ميمونُ النَّقِيبَة مُبارَكُ العزيمة، مخبورُ التجارِبِ، محمودُ العواقِبِ، معصومُ العزمِ؛ فليس يقع اختيارُكَ ولا يقف نظرُك على أحد، تُوَلِّيهِ أمرَك، وتُسْنِدُ إليه ثغرَك، ألَا أراكَ الله ما تُحِبُّه، وجَمَعَ لك منه ما تُريد.

قال المهديُّ: إني لأَرْجُو ذلك لقديم عادَةِ الله فيه وحُسْنِ مَعُونَتِهِ عليه، ولكني أُحِبُّ المُوافَقَةَ على الرَّأْيِ، والاعْتِبارَ للمُشاوَرَةِ في الأَمْرِ المُهِمِّ.

قال محمدُ بنُ اللَّيْثِ: أهلُ خُرَسانَ قومٌ ذَوُو عِزَّةٍ ومَنَعَةٍ وشَياطِينُ خَدَعَةٌ، زُرُوعُ الحَمِيَّةِ فيهم نَابِتَةٌ، وملابِسُ الأَنَفَةِ عليهم ظاهِرَةٌ، فالرَّوِيَّةُ عنهم عَازِبَةٌ، والعَجَلَةُ عنهم حاضِرَةٌ، تَسْبِقُ سُيُولُهم مَطَرَهُم وسُيُوفُهُم عَذْلَهُمْ؛ لأَنَّهُمْ بَيْنَ سَفَلَةٍ لا يَعْدُو مَبْلَغَ عُقُولِهِمْ مَنْظَرُ عُيُونِهِمْ، وبَيْنَ رُؤَساءَ لا يُلْجَمُونَ إلَّا بِشِدَّةٍ، ولا يُفْطَمُونَ إلَّا بالمُرِّ، وإن وَلِيَ المهديُّ عليهم وَضِيعًا لم تنقَدْ له العظماءُ، وإن ولِيَ أمرَهم شريفًا تَحامَلَ على الضُّعَفاءِ، وإن أَخَّرَ المهديُّ أَمْرَهُم ودافَعَ حَرْبَهُم حتى يُصيبَ لنفسه من حَشَمِه ومَوالِيهِ أو بني عَمِّه أو بَني أَبيهِ ناصِحًا يَتَّفِقُ عليه أَمْرُهم، وثِقَةً تجتمع له أَمْلاؤُهم، بلا أنفةٍ تَلْزَمُهم، ولا حَمِيَّةٍ تَدْخُلُهُم، ولا مصيبةٍ تُنَفِّرُهم، تَنَفَّسَتْ الأيامُ بهم وتراخَتْ الحالُ بأمْرِهِم، فدخل بذلك من الفَسادِ الكبير، والضياعِ العظيمِ ما لا يتلافاه صاحبُ هذه الصِّفةِ وإنْ جدَّ، ولا يَسْتَصْلِحُهُ وإن أَجْهَد، إلَّا بَعْدَ دَهْرٍ طويلٍ، وشَرٍّ كبيرٍ. وليس المهدي ـ وفَّقه الله ـ فاطِمًا عاداتِهم ولا قارِعًا صِفاتهم بمثل أَحَدِ رَجُلَيْنِ لا ثالِثَ لهما ولا عَدْلَ في ذلك بهما: أحدُهما لسانٌ ناطقٌ موصولٌ بسمعك ويد ممثّلة لعينك وصخرةٌ لا تزعزَعُ، وبهمّة لا تُثْنَى، وبازل لا يُفْزِعُه صوتُ الجُلْجُل، نقيُّ العرض نزيهُ النفس جليلُ الخطر، قد اتّضعت الدنيا على قدره، وسما نحو الآخرة بهمّتِهِ، فجعلَ الغرض الأقصى لعينه نَصْبًا، والغرضَ الأدنى لقدمه مَوْطِئًا، فليس يقبل عَملاً، ولا يتعدّى أَمَلاً، وهو رأسُ مَواليك، وأنصحُ بني أبيك، رجلٌ قد غُذِّيَ بلطيف كرامتِك ونَبَتَ في ظلِّ دولتِك ونشأ على قوائمِ أَدَبك، فإنْ قلَّدْتَه أمرَهم وحمَّلْتَه ثِقَلَهُم وأسندتَ إليه ثغرَهم، كان قُفلاً فَتَحَهُ أَمْرُكَ وبابًا أَغْلَقَهُ نَهْيُكَ، فجعَلَ العدلَ عليهم أَمِيرًا، والإنصافَ بينَهُ وبينَهم حاكِمًا. وإذا حَكَمَ المَنْصَفَةَ، وسلك المَعْدَلة، فأعطاهم مالَهم وأَخَذَ منهم ما عليهم، غرسَ لك في الذي بين صدورِهم، وأَسْكَنَ لك السُّوَيْداءَ داخِل قُلوبِهِم طاعةً راسخةَ العُروقِ باسقةَ الفُروعِ مُتَماثِلةً في حواشِي عَوَامِّهم. متمكّنةً من قلوبِ خواصِّهم، فلا يبقى رَيْبٌ إلَّا نَفَوْهُ ولا يلزمهم حقٌّ إلَّا أَدَّوْهُ، وهذا أَحَدُهُما، والآخر عَوْد من غَيْضَتك، أو نبعةٌ من أَرُومَتِكَ، فَتِيُّ السِّنِّ كَهْلُ العِلْمِ، راجِحُ العقلِ، محمودُ الصَّرامَةِ، مأمونُ الخلافِ، يُجَرِّدُ فيهم سيفَه ويَبْسُطُ عليهم خَيْرَهُ بقدر ما يستحِقُّون، وعلى حسبِ ما يَسْتَوْجِبُونَ وهو «فلان» أيها المهدي؛ فَسَلِّطْهُ ـ أعزَّكَ الله ـ عليهم، ووجِّهْهُ بالجُيوشِ

إليهم، ولا تَمْنَعْكَ ضَراعةُ سِنِّهِ وإحْداثَةُ مَوْلِدِهِ، فإنَّ الحلمَ والثِّقَةَ مع الحَداثةِ خيرٌ من الشكِّ والجَهْلِ مع الكُهُولةِ، وإنما أحداثُكم أهلُ البيت فيما طبعكم الله عليه، واختصَّكم به من مكارمِ الأخلاق، ومحامِدِ الفِعالِ، ومحاسنِ الأُمُورِ، وصوابِ التدبير، وصرامةِ الأَنْفُسِ كفِراخِ عِتاقِ الطَّيْرِ المحكمة لأخذ الصيد بلا تدريبٍ، والعارفةِ لوُجُوه النَّفْعِ بلا تأديب، فالحِلْمُ، والعلمُ، والعَزْمُ، والحَزْمُ، والتُّؤَدَةُ والرِّفْقُ ثابِتٌ في صدورِكم مَزْرُوعٌ في قلوبكم، مُسْتَحْكَمٌ لكلِّ متكاملٍ عندكم، بطبائعَ لازمةٍ وغرائزَ ثابتةٍ.

قال معاويةُ بن عبد الله: أفْتاءُ أهل بَيْتِكَ أيها المهديُّ في الحِلم على ما ذُكِر، وأهلُ خُراسان في حال عِزٍّ على ما وُصف؛ ولكن إن ولَّى المهديُّ عليهم رجلاً ليس بقدر الذِّكر في الجنود، ولا بِنَبِيهِ الصَّوْتِ في الحروبِ، ولا بطويل التجربةِ للأُمورِ، ولا بمعروف السِّياسَةِ للجيوش، والهيبةِ في الأعداء، دخلَ ذلك أمران عظيمان، وخطرانِ مَهُولان، أحدهما: أن الأعداءَ يَغْتَمِرُونَها منه، ويَحْتَقِرُونَها فيه ويَجْتَرِئُونَ بها عليه في النهوضِ به، والمقارعةِ له والخلافِ عليه قَبْلَ الاخْتِبارِ لأَمْرِهِ، والتَّكشُّفِ لحاله، والعِلم بطِباعِهِ. والأَمْرُ الآخرُ: أنَّ الجنودَ التي يقودُ، والجُيوشَ التي يَسُوسُ، وإذا لم يَخْتَبِرُوا منه البأسَ والنجدةَ، ولم يَعْرِفُوهُ بالصِّيتِ، والهَيْبَةِ انكسرَتْ شجاعَتُهم، وماتَتْ نَجْدَتُهم واستأْخرت طاعتُهم، إلى حينِ اختبارهم ووقوع معرفتِهم، وربما وقع البَوارُ قبل الاخْتيارِ، وبباب المهديّ ـ وفّقه الله ـ رجلٌ مهيب نَبِيهٌ حَنِيكٌ صَيِّتٌ، له نَسَبٌ زاكٍ، وصوتٌ عالٍ، قد قاد الجيوشَ وسادَ الحُروبَ وتألَّفَ أهْلَ خُراسان، واجْتَمَعُوا عليه بالمِقَةِ ووثِقُوا به كلَّ الثِّقَةِ، فلو ولَّاه المهديُّ أمْرَهُم، لكفاهُ الله شَرَّهُمْ.

قال المهديُّ: جانَبْتَ قَصْدَ الرَّمِيَّةِ، وأَبَيْتَ إلَّا عَصَبِيَّةً، إذْ رَأْيُ الحَدَثِ من أهل بيتنا كرأْيِ عَشَرةِ حُلماء من غيرنا، ولكن أيْنَ تَرَكْتُم وليَّ العهد؟

قالوا: لم يَمْنَعْنا من ذِكره إلا كونُه شبيهَ جدِّه ونسيجَ وَحْدِه، من الدِّينِ وأهله، بحيث يَقْصُر القولُ عن أدْنى فضله، ولكن وجدنا الله عزّ وجلّ حَجَبَ عن خَلْقِهِ، وسَتَرَ دون عبادِهِ عِلْمَ ما تَخْتَلِفُ به الأيَّامُ، ومعرفةَ ما تَجْري عليه المقادِيرُ من حوادثِ الأُمورِ، ورَيْبِ المنون المُخْتَرِمَةِ لخوالي القرون، ومواضي الملوك فكَرِهْنا شُسُوعَه عن محلَّةِ المُلْكِ ودارِ السلطان، ومقرِّ الإمَامَةِ والولايَةِ، وموضعِ

المدائنِ والخزائنِ، ومُسْتَقَرُّ الجُنودِ ومَعْدِنِ الجُودِ، ومجمعِ الأَمْوالِ التي جعلها الله قُطْبًا لدار الملك، ومَصِيدَةً لقُلوبِ النَّاسِ، ومَثابةً لإخوان الطَّمع وثُوّارِ الفِتَنِ، ودواعي البدع، وفُرسان الضَّلالِ، وأبناء المَوْت؛ وقلنا: إنْ وجَّهَ المهديُّ ولي عهده فحدثَ في جُيُوشِهِ وجنودِهِ ما قد يَحْدُث بجنودِ الرُّسل من قَبْله، لم يَسْتَطِعْ المهديُّ أن يُعْقِبَهُمْ بغيره إلا أن ينهض إليهم بِنَفْسِهِ، وهذا خطرٌ عظيمٌ وهَوْلٌ شديدٌ، إن تَنَفَّست الأيامُ بمقامه، واسْتَدارَتْ الحالُ بإمامِهِ، حتَّى يَقَعَ عِوَضٌ لا يُسْتَغْنَى عنه، أو يَحْدُثَ أَمْرٌ لا بدّ منه، صار ما بعده مما هو أعظمُ هَوْلاً، وأجَلُّ خطرًا له تَبَعًا، وبه مُتَّصِلاً.

قال المَهْدِيُّ: الخطبُ أيْسَرُ مما تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، وعلى غيرِ ما تَصِفُونَ الأَمْرَ عليه، نحن أهلُ البيتِ نجري من أسباب القضايا ومواقِعِ الأُمورِ على سابقٍ مِنَ العِلْمِ، ومحتومٍ من الأمر، قد أَنْبَأَتْ به الكتبُ ونبَّأَت عليه الرُّسلُ، وقد تناهى ذلك بأَجْمَعِهِ إلينا وتَكامَلَ بحذافِيرِهِ عندنا، فيه نُدَبِّرُ، وعلى الله نَتَوَكَّلُ، إنه لا بدَّ لوليّ عهدي ووليّ عهد عَقِبي بعدي أن يَقُودَ إلى خراسان البعوثَ ويتَّجِهَ نحوَها بالجنودِ؛ أما الأوَّل فإنه يقدِم إليهم رُسُله، يَعْمَلُ فيهم حيله، ثم يخرج نشيطًا إليهم حَنِقًا عليهم، يريد أن لا يَدَعَ أحدًا من إخوان الفِتَنِ ودواعي البِدَعِ، وفُرسانِ الضَّلالِ إلا توطأه بحَرِّ القتل وألْبَسَه قِناع القهر، وقلَّده طوقَ الذُلِّ، ولا أحدًا من الذين عملوا في قَصّ جناح الفِتْنَةِ وإخمادِ نارِ البدعةِ، ونصرةِ وُلاةِ الحقِّ، إلا أجرى عليهم دِيَمَ فَضْلِهِ وجداولِ نَهْلِهِ، فإذا خرج مُزْمَعًا به مُجْمَعًا عليه، لم يسر إلَّا قليلاً حتى تأتيه أن قد عَمِلت حِيَلُه، وكدحت كتبه، ونَفَذَتْ مَكايِدُه، فهدأت نافرةُ القلوبِ ووَقَعَتْ طائرةُ الأَهْواءِ، واجْتَمَعَ عليه المُخْتَلِفُون بالرِّضا فيميل نظَرًا لَهُم، وبِرًّا بهم، وتَعَطُّفًا عليهم، إلى عَدُوٍّ قد أخاف سَبِيلَهُمْ، وقَطعَ طَرِيقَهُمْ، ومَنَعَ حُجاجَهُمْ بيتَ اللهِ الحرامَ، وسَلَبَ تُجَّارَهُم رِزْقَ اللهِ الحلالَ. وأَمَّا الآخرُ، فإنه يوجِّه إليهم، ثم تعقَدُ له الحُجَّةُ عليهم بإعطاءِ ما يطلُبون، وبَذْلِ ما يُسألون، فإذا سَمِعَت الفِرَقُ بقَرابَاتِها له، وجَنَحَ أهلُ النَّواحِي بأعناقِهِم نَحْوَهُ، فأَصْغَتْ إليه الأَفْئِدةُ، واجتمعتْ له الكَلِمَةُ، وقَدِمَتْ عليه الوفودُ، قَصَدَ الأَولُ ناحِيَةً بخعتْ بِطاعَتِها وأَلْقَتْ بِأَزِمَّتِها، فأَلبسها جَناحَ نِعْمَتِهِ، وأَنْزلها ظلَّ كرامتِهِ، وخَصَّهَا بعظيم حَبائِهِ، ثم عَمَّ الجماعةَ بالمعدلة، وتعَطَّفَ عليهم بالرَّحْمة، فلا تبقى فيهم ناحيةٌ ذاتيةٌ ولا فرقةٌ قاصيةٌ إلَّا دخلتْ عليها بَرَكَتُه، ووصلَتْ إليها مَنْفَعَتُهُ،

فأغنى فقيرَها، وجَبَرَ كَسِيرَها ورفعَ وَضِيعَهَا، وزادَ رَفِيعَهَا، ما خلا ناحيتين: ناحيةً يغلب عليها الشقاءُ، وتَسْتَمِيلُهُم الأَهْواءُ، فتَسْتَخِفُّ بدَعْوَتِهِ، وتبطىءُ عن إجابتهِ وتُثاقِلُ عن حقِّه، فتكونُ آخرَ من يبعث وأبطأ من يوجه، فيصطلي عليها موجدةً ويبتغي لها علَّةً، لا يلبثُ أن يجدَ بحقٍّ يلزمهم، وأمر يجب عليهم، فتَسْتَلْحِمَهُم الجيوشُ، وتأكلهم السُّيُوفُ، ويَسْتَحِرَّ بهم القَتْلُ، ويحيط بهم الأَسْرُ، ويفنيهم التَّتَبُّعُ، حتى يُخَرَّبَ البلاد، ويُيَتِّمُ الأَولاد. وناحيةً لا يَبْسُطُ لهم أمانًا ولا يقبَلُ لهم عَهْدًا، ولا يجعلُ لهم ذِمَّةً، لأَنَّهُم أولُ مَن فتح بابَ الفُرْقَةِ وَتَدَرَّعَ جِلبابَ الفِتْنَةِ. ورَبَضَ في شَقِّ العصا، ولكنه يقتُلُ أعلامَهم، وياسر قوادَهُمْ ويطلب مرابَهم في لُجَجِ البوار، وقُلَلِ الجِبال، وحَميل الأَوْدِيَةِ، وبطونِ الأَرْض تقتيلاً وتخليلاً وتنكيلاً، حتى يدع الديارَ خرابًا، والنساء أيَامَى ـ وهذا أَمرٌ لا نَعْرِفُ له في كتبنا وقتًا، ولا نصحح منه غير ما قلنا تفسيرًا ـ. وأمّا (موسى ولي عهد)، فهذا أوانُ تَوَجُّهِهِ إلى خُراسان، وحلوله بجُرجان، وما قضى الله له من الشُّخُوصِ إليها، والمُقام فيها خير للمسلمين مغبّةً، وله بإذن الله عاقبةٌ، بحيث يغمر لُجَجَ بُحُورِنا، ومدافعَ سُيولِنا، ومجامعَ أَمْوَاجِنَا، فيتصاغر عظيمُ فضله، ويتذاءبُ مُشْرِقُ نُوره ويتقَلَّلُ كثيرُ ما هو كائنٌ منه، فمن يصحبه من الوزراء ويختارُ له من الناس؟

قال محمَّد بنُ اللَّيْثِ: أيُها المهديُّ ـ إن ولي عهدِكَ أَصْبَحَ لأُمَّتِكَ وأهلِ مِلَّتِكَ عَلَمًا قد تثنَّت نحوه أعناقَها، ومدَّت سَمْتَهُ أبصارَها، وقد كان لقرب داره منك ومحلِّ جواره لك عطلَ الحالِ غفل الأمر واسعَ العذرِ، فأمّا إذا انْفَرَد بِنَفْسِهِ، وخَلَا بِنَظَرِهِ، وصار إلى تدبِيره، فإن من شأنِ العامةِ أن تَتَفَقَّدَ مخارجَ رأْيِهِ، وتستنصتَ لمواقع آثارهِ، وتسأل عن حوادث أحْوالهِ في دبره ومرحمته ومعدلته، وتَدْبيرهِ وسِياسَتِهِ وَوُزَرائِهِ وأصحابِهِ، ثم يكون ما سبق إليهم أغلبَ الأشياءِ عليهم وأَمْلَكَ الأُمورِ بهم وأَلزَمَها لقلوبهم وأَشَدَّها استمالةً لِرَأْيِهِمْ، وعَطْفًا لأَهْوائِهِم؛ فلا يَفْتَأُ المهديُّ ـ وفَّقَهُ الله ـ ناظرًا له فيما يقوى عَمَدَ مملكتِهِ، ويُسَدِّدَ أركانَ وِلايَتِهِ، ويستجمع رِضاءَ أُمَّتِهِ بأمر هو أزين لحالِهِ، وأظهرُ لجَمَالِهِ، وأفضلُ مغبةً لأَمْرِهِ، وأجلُّ مَوْقِعًا في قلوبِ رَعِيَّتِهِ، وأحمدُ حالاً في نفوس أهلِ ملَّتِهِ، ولا أدفع مع ذلك باستجماعِ الأَهْواءِ له، وأبلغَ في استعطافِ القلوب عليه من مرحمةٍ تَظْهَرُ مِنْ فِعْلِهِ، ومعدلةٍ تنتشر عن أَثَرِهِ، ومحبةٍ للخيرِ وأَهْلِهِ ـ وأن يختار المهديّ وفقه الله من خيار أهلِ كلِّ بلدةٍ، وفقهاءِ أهلِ كلِّ

مِصْرٍ، أَقْوامًا تسكن العامةُ إليهم إذا ذُكِرُوا، وتأنَسُ الرعيَّةُ إذا وُصِفُوا، ثم تسهل لهم عمارة سُبُلِ الإحْسان، وفتح باب المعروفِ، كما قد كان فتح له وسهل عليه.

قال المهديُّ: صدقْتَ ونصحتَ؛ ثم بعثَ في طلب ابنِهِ موسى، فقال له:

أيّ بُنَيَّ ـ إنك قد أصبحتَ لسَمْتِ وُجُوهِ العامّة نصبًا، ولمثنى أعطافِ الرَّعِيّة غايَةً، فحَسَنَتُكَ شاملةٌ وإساءَتُكَ نائيةٌ، وأمرُك ظاهرٌ، فعليك بتقوى اللهِ وطاعتِهِ، فاحتملْ سُخطَ الناس فيهما، ولا تطلبْ رضاهم بخِلافِهِمَا، فإنّ الله عزّ وجلّ كافيكَ مَن أسخطه عليك إيثارُك رِضاه، وليس بكافيك من يسخطه عليك إيثارُك رضاه من سواه؛ ثم اعلم أنّ لله تعالى في كلّ زمانٍ فترةً من رسله، وبقايا من صَفْوَةِ خَلْقِهِ وخبايا لنُصرة حقِّهِ، يجدِّدُ حَبْلَ الإسلامِ بدَعْوَاهُم ويشيدُ أركانَ الدِّين بنُصْرَتِهِم، ويتَّخِذُ لأَوْلياءِ دينه أنصارًا، وعلى إقامة عَدله أَعْوَانًا، يَسُدُّون الخَلَلَ ويقيمون الميلَ، ويدفعون عن الأرض الفَساد، وأن أهلَ خراسانَ أصبحوا أيدي دولتِنا، وسيوفَ دعوتِنا، الذين نستدفع المكارهَ بطاعتهِم، ونَسْتَصْرِفُ نزولَ العظائم بمُناصَحَتِهِم، وندافعُ ريبَ الزمان بعزائِمِهِم، ونُزاحمُ ركنَ الدهر ببصائِرهم، فهم عِمادُ الأرض إذا أرجف كنفها وخوفُ الأعداء إذا برزت صفحَتُها، وحصونُ الرعية إذا تضايقت الحالُ بها، قد مضت لهم وقائعُ صادقاتٍ، ومواطنُ صالحاتٍ أخْمدت نيرانَ الفتنِ، وقست داعيَ البدعِ، وأدلت رقابَ الجبارين، ولم ينفكوا كذلك ما جروا مع ريح دولتِنا، وأقاموا في ظِلِّ دَعْوَتِنا، واعتصموا بحبل طاعتِنا التي أعزَّ اللهُ بها ذاتَهم ورفع بها ضَمَّتَهُم، وجعَلَهُم بها أَرْبابًا في أقطار الأرض ومُلوكًا على رِقابِ العالمين، بَعْدَ لِباسِ الذُّلِّ وقِناعِ الخَوْفِ، وإطباقِ البلاءِ ومحالفةِ الأَسَى وجهدِ البأسِ والضُّرِّ، فظاهر عليهم لباسَ كرامَتِكَ، وأَنْزَلْهُمْ في حدائقِ نِعمتِك ثم اعرف لهم حقَّ طاعتِهم، ووسيلةَ دالَّتهم وماتَّةَ سابِقَتِهِم، وحُرْمة مُناصحَتِهِم، بالإحسانِ إليهم، والتَّوْسِعَةِ عليهم، والإِثَابَةِ لمُحْسِنِهِم، والإِقالَةِ لمُسيئِهِمْ.

أي بُنَيَّ، ثم عليك العامَّةَ فاستدعِ رضاها بالعَدْلِ عليها، واسْتَجْلِبْ مودَّتَها بالإِنْصاف لها، وتحسَّن بذلك لربّك، وتوثَّق به في عَيْنِ رعِيَّتِكَ، واجعل عُمَّال العذر وولاةَ الحُجَجِ مقدمةً بين يدي عملِكَ ونصْفةً منك لرعيتك، وذلك أن تأمر قاضِيَ كلِّ بَلْدَةٍ، وخيارَ أهلِ كل مِصْر أن يختاروا لأنفسهم رَجُلاً تولِّيه أمرهم، وتجعلَ العدلَ حاكِمًا بينَه وبينهم فإن أَحْسَنَ حُمِدتَ، وإن أساءَ عُذِرْتَ، هؤلاء عُمال العذرِ وَوُلاةُ

الحُجَجِ، فلا يسقُطَنَّ عليك ما في ذلك، إذا انتشر في الآفاق وسبق إلى الأَسْمَاعِ من انعقادِ السُّنَّةِ المُرْجِفِينَ وكَبْتِ قلوبِ الحاسدينَ، وإطفاءِ نيرانِ الحروبِ، وسلامةِ عواقبِ الأُمُورِ، ولا يَنْفَكَّنَّ في ظلِّ كرامتِك نَازِلاً، وبعُرَى حَبْلِكَ متعلِّقًا رجلان: أحدُهما كريمةٌ من كرائمِ رجالاتِ العربِ وأعلامُ بُيُوتاتِ الشرف، له أدبٌ فاضلٌ، وحِلْمٌ راجِحٌ، ودينٌ صَحِيحٌ، والآخَرُ له دِينٌ غيرُ مَغْمُورٍ، وموضعٌ غيرُ مدخولٍ، بصيرٌ بتَقْلِيبِ الكلامِ، وتصريفِ الرَّأْيِ، وأنحاءِ العَرَبِ، ووضعِ الكُتُبِ، عالِمٌ بحَالَاتِ الحُرُوبِ، وتصاريفِ الخُطُوبِ، يضع آدابًا نافعةً وآثارًا باقيةً من محاسِنِك، وتحسينِ أمرِك، وتَحْلِيَةِ ذكرِكَ، فتَسْتَشِيرُه في حربك، وتدخله في أَمْرِكَ، فرجل أصبته كذلك فهو يأوي إلى محلّتي ويرعى في خُضرةِ جِناني، ولا تدع أن يختارَ لك من فقهاءِ البلدانِ وخيارِ الأمصارِ أقوامًا يكونون جيرانَك وسُمَّارَكَ، وأهلَ مشاوَرتِكَ فيما تُوردُ، وأصحابَ مُناظرتِكَ فيما تُصْدِرُ، فَسِرْ على بركةِ الله، أصبحك الله من عونِهِ وتوفيقِهِ دليلاً يهدي إلى الصَّواب قلبَكَ، وهاديًا ينطق بالخير لسانَك.

مناظرة بين الليل والنهار
لمحمد أفندي المبارك الجزائري

لما أسفر النهار عن بياض الغُرَّة قابله الليل بسواد الطُّرَّة ثم صار الهزلُ جدًّا، واشتدّ النزاع بينهما جِدًّا، فاستنجد كلٌّ منهما أميرَه، وأفشى له سرَّه وضميرَه، وإذا باللّيل حمل على النهار، فصبغ حُمْرة وَرْدَته بصُفْرة البهار، وخطر يجُرُّ ذيول تِيهِه وعُجْبه، مُرصِّعًا تِيجانَ مفاخره بدُرَر شبهه، ثم قال: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١﴾ [الليْل: الآية 1]، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰٓ ۝٢٦﴾ [النَّازعَات: الآية 26]، ففتح باب المناقشة في هذا الفصل، وعقد أسْباب المُنافسة بقوله الفصل:

«فــإن الــحَــرْبَ أوَّلُهــا كــلامُ»(1)

ثم تَنْجَلي عن قتيل، أو أسير بكلام.

ولـما بلغ الليلُ غايتَه بزغ الفجرُ ورفع رايتَهُ، وقال إذ جال في مُعْترك المنايا:

«أنـا ابـن جَـلا وطـلَّاع الـثَّـنـايـا»(2)

فتقدم في ذلك المكان وجلّى، تاليًا قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢﴾ [الليْل: الآية 2]، ثم استوى على عرش السَّنا والسَّناءِ، وأطلع شموس طلعته في الأرض والسماء، فأَغْرَبَ عن غوامض الرّقائق والحقائق، وأغْرَبَ في نشر ما انطوى من الأسرار والدقائق، وما انحذر من منبره حتى أيّد دعوى خبره بشاهد مخبره، فانتدب إليه «الليل» ومال عليه كل المَيْل، وقال: أحمد من جعلني خَلوة للأحباب، وجلوةً لعرائس العِرفان ونفائس الآداب، وخلقني مثوًى لراحة العباد ومأْوًى لخاصة النُّسَّاك

---

(1) فـإن الـنَّـارَ بـالـعُـودَيْـنِ تـذْكُـو ... وإن الــحَــرْبَ أولُهــا كــلامُ
(2) أنـا ابْـنُ جَـلَا وطَـلَّاعُ الـثَّـنَـايَـا ... مَـتَـى أَضَـعْ الـعِـمـامَـةَ تَـعْـرِفُـونِـي

والعُبَّاد، ولله دَرُّ من قال فأجاد:

أيُّها الليل طُلْ بغير جُنَاح ليس للعين راحةٌ في الصباح

كيف لا أبغض الصَّباح وفيه بانَ عني نور الوُجُوه الصِّباح

أتردَّد على أرباب المُجاهدة بفنون الغرائب، وأتَوَدَّدُ إلى أصحاب المُشاهَدة بعيون الرغائب، تدور في ساحتهم بدورُ الحسن والبهاء، وتُدارُ من راحتَهم كؤوسُ الأُنْسِ والعناء، فتُحَيِّيهم نغماتُ السَّمَر، وتُحْيِيهم نسماتُ السَّحر، فأحْيانُ وَصْلِي بالتهاني مُقْمِرةٌ، وأفْنانُ فضلي بالأماني مُثْمِرةٌ، وحسبي كرامةً أني للنّاس خيرُ لباس، أقِيهِم بلُطف الإيناسِ من كلّ بأس، ومَنْ واصل الإدْلاج وهَجَر طيب الكرى، قيل له: (عند الصَّباحِ يحمد القومُ السُّرى):

وما اللَّيلُ إلا للمُجِدّ مَطِيَّةٌ وميدانُ سَبْقٍ فاستبقْ تَبْلُغ المُنَى

ففتن بمعاني بيانهِ البديع، وتفنَّن في أفانين التَّصريع والترصيع، ثم أتمَّ خطبتَه بالتماس المغفرة والعفو، واستعاذ بالله من دَوَاهي الغفلة وَدَواعي اللَّهو، فوثب إليه (النهار) وصال عليه صولة ملكٍ قهّارٍ، وصعد على منبره ثانيًا، وقد أضحى التيهِ لعِطْفه ثانيًا، فأثنى على من جلا ظلمةَ الحجاب، وتجلَّى له باسمه النور، وتوجَّه بسورة من الكتاب، وزانه بأبهى سراجٍ وهَّاج، فأوضح بسناه السبيل والمنهاج، ثم صاح: أيها الليل، هلَّا قصَّرتَ من إعجابك الذيلَ؟! ولئن دارت رحى الحرب واسْتَعَرتْ نارُ الطَّعن والضَّرْب، فلأَسْبِيَنَّ مُخَدَّرَاتك، وهي عن الوجوه حاسِرَة، وأنت تتلو يومئذ ﴿تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾ [النّازعَات: الآية 12]، فما دعاك إلى حَلْبَة المفاضلة؟ وما دهاك حتى عرضت بنفسك للمُناضَلةِ؟! وهل دأبك إلا الخِداعُ والمكر؟! وترقّب الفرصة وأنت داخل الوكر؟ أما حَضّ القرآن على التعوُّذ بربِّ الفلق وندب ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۝٣﴾ [الفَلَق: الآيتان 2، 3]، فبربّي يستعاذ من شرِّك ويُستعان على صنوف صُروف غَدرك، وهَبْ أنك تجمعُ المحبَّ بالحبيب، إذا جار عليه الهوى وحار الطبيب، فكم يُقاسِي منك في هاجرةٍ، ويَئِنُّ أنين الثَّكْلَى حتى مطلعِ الفجر؟!

يبيتُ كما باتَ السليمُ مُسَهَّدًا وفي قلبه نارٌ يَشُبُّ لها وَقْدُ

فيُساهر النجوم، ويُساور الوُجوم، وقد هاجتْ لواعجُ غرامه، وتحرَّكتْ سواكنُ وجدِه وهُيامِهِ؛ فأنشد وزَفيرُه يتصعَّد:

أَقْضِي نَهاري بالحَديث وبالمُنى ويجمعُني والهمَّ بالليل جامعُ
نهاري نهارُ الناس حتى إذا بدا لِيَ الليلُ هزَّتْني إليك المَضاجعُ

على أن العاشق الوَلِه، يشكو منك في جميع أحواله، فكم قطع آناءك بمُواصلة أنينِه مُتَمَلْمِلاً من فَرْط شوقه وحنينه، فلما أن حُظِيَ بالوصال تمثّل بقول من قال:

الليلُ إنْ واصَلَتْ كالليل إن هجرَتْ أشكو من الطُّولِ ما أشكو من القِصَرِ

ولئن افتخرتَ ببدرك الباهر الباهي، فإنما تُبارَى ببعض أنواري وتُباهِي، وهل للبدر عند إشراق الشمس من نُور؟ أو لطَلعة حُسنه من خُدور البطون ظهور! ومن ادَّعى أنك تساوِيني في الفضل والقدر! أو زعم أن الشمس تَقْتَبِسُ من مِشْكاة البدر، ومتى استمدّت الأُصولُ من الفروع «وما أغنى الشموسَ عن الشموع»، فبي تَنْجَلي محاسنُ المظاهر الكونية، وتتحلّى بجواهر الأعراض اللونيّة، وأين يخفَى حسني وجمالي على مشاهد؟! أو يَفْتَقِرُ فضلي وكمالي إلى شاهد! وَعِرْضِي عارٍ من العار، وجميع الحسن من ضيائي مُسْتعار!

وليس يصحُّ في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

أما كفاك بيِّنَة، وزادك ذكرى أو تبصرة، قوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: الآية 12]، و﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾ [الرعد: الآية 16]، وأين منزل أهل الغَفْلة من منزل أهل اليَقَظةِ والحضور! وإن كنتَ مَغْنى الأُنْسِ والأفراح تفعلُ بعقول الناس فِعْلَ الرَّاح، فهل حسبتَ أن السكون خيرٌ من الحركة، وقد أجمع العالمُ أن الحركةَ بركة، فإن لي بكلِّ خُطوة حَظْوة، وليس لجوادي كَبْوَةٌ، ولا لِصارمي نَبْوَة، وإن صرحت للذينَ يبيتُونَ لربِّهم سجدًا وقيامًا، معرضًا بكل غافل لاه، في كل مَجال رجال لا تلهيهم تجارةٌ ولا بيع عن ذكر الله، وأين من احتجب بظلماتٍ بعضها فوق بعض، ممن أضحى ينظر بعين الاعتبار في ملكوات السمٰوات والأرض! وقد أتحفني الله بالصلاة الوسطى فأوترُ بها صلواتي، وشرع فيها الإسرارَ لأسرارٍ اختصّت بها أهل جلواتي، وكفاني شرفًا ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة: الآية 185]، فمآثري مأثورة في القديم والحديث، ومفاخري منشورةٌ في الكتاب والحديث،

ومحاسِنِي واضحةٌ لأُولي الأبصار، وهل تخفى الشمسُ في رابعة النّهار! فاكفُفْ عن الجدال وأَمْسِك، ولا تجعل يومك مثل أمسك، وسالِم من ليس لك عليه قُدْرَةٌ، فقد قيل: «ما هلكَ امرؤٌ عَرَفَ قَدْرَه»، أقول قولي هذا وأستغفر الله من آفة العجب والكبرياء، ولما انهار ركن النهار، ابْهَارَّ (الليل) وتبرقع بالاكْفِهْرَار، فسدَّ ما بين الخافقين بسواده، وطَفِقَ يَرْمي بسهام جدله في جلاده وقدَّم بين نجواه سورةَ القدر، آية على ما حازه من كمال الرفعة والقدر، وثنّى بقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: الآية 1]، فأشار إلى الحبيبِ حين تجلَّتْ له قوةُ عينه ليلاً، ثم قال: سُحْقًا لك أيها النهار، فقد أَسَّسْتَ بُنيانَك على شفا جُرُفٍ هارٍ، ومِنِّي كان انسلاخُك وظهورُك، وتُفاضِلُني وبي أُرِّخَتْ أعوامُك وشهورُك ـ ألم يَأْنِ لك أنْ تخْشَعَ للذِّكْر[1]! فتعترفَ برُتبة التقديم في الذِّكر[2]، وكيف تُعَيِّرُني بلَوْن السواد! وهل يَقْبُحُ السوادُ إلا في الفؤاد؟! أو كيف تَعِيبُني بالخِداع (والحرب خُدْعَة)، وليس الشيءُ في موطنه بغريبٍ ولا بدعة؟! أما تشهَدُ العوالمَ من هَيبتي حيارى؟ ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: الآية 2]، فكم أرّقتُ[3] ملوكًا أكاسرة؟ وأرَقت[4] دماء أسودٍ كاسرة، وكم أُوريتُ نارَ الوغى تحت العَجاج؟ وقد ازورَّت اللّحاظُ واغْبَرَّت الفِجاج، فأنا البطلُ الذي لا يصطلي بناره، ولا يأخذ منه الموتورُ بِثارِهِ، وافتخارك عليَّ بالصلاةِ الوسطى، ليس إنصافًا منك ولا قِسطًا، وهَبْ أنك انفردتَّ بتلك الصلاةِ الجليلة، فأين أنت مما أُوتيتُه من الصّلات الجزيلة، أما كان افتراض الصلاة في ليلة العُروج؟! فما بالك تدَّعي الارتقاء إلى هذه البروج؟!

وما أَعْجَبَتْني قطُّ دعوى عريضةٌ ولو قام في تصديقها ألفُ شاهد

وأمّا افتخاري عليَّ بفضل شهر رمضان، وما نزل فيه من السبع المثاني والقرآن، فهل صحَّ لك صيامُه إلا بي بدءًا وختامًا؟! وقد تميزتُ عليك بفضيلةِ إحيائه تَهَجُّدًا وقيامًا، على أني محلُّ النية «ونية المرء خير من عمله»؛ لأنها بمثابة الروح له، وبها يحظى الراجي ببلوغ أمله، هذا: وإني أتكفَّل للصائم بمديد الراحة ووافر الأجر حتى يتبيَّنَ له الخيطُ الأبيض من الأسود من الفجر، وكيف تَفْتَخِرُ بالكتاب المنزّه في مزاياه عن المشاركة؟ والله تعالى يقول فيه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدّخان: الآية 3]،

(1) للذكر: القرآن.
(2) الذكر هنا: الشرف.
(3) أرّقت: أسْهرت.
(4) أرَقت: أسلت.

وهل في مطالع سُعودك أشرقتْ بُدورِ العيدَيْن؟! أم على جناح جنحك أُسْرِي بنور طلعة الكونين؟! عرج به عليه الصلاة والسلام إلى منزله قاب قوسين، وهل في تجلّيات أسْحارِك يقول الرَّبُّ: هل من سائل؟ فيُناجيه العبدُ مُتَضَرِّعًا إليه بقلبٍ خاشعٍ ودمعٍ سائلٍ.

ومما اختصَصْتُ به من الفضائل والمفاخر، أنه في دولتي وُلِدَ سيِّدُ الأوائل والأواخر، وناهيك بليالي شهر الله رجب، وكيف لا وفي طالعها السعيد حملت آمنة بسيد العجم والعرب.

فطلع (النهار) طلوعَ الأسدِ من غابِهِ، وكسَرَ جيوشَ الدُّجى حين كَشَّر عن نابِهِ، وشمَّر للحرب العوانِ غيرَ ناكلٍ ولا وانٍ، ناشِرًا في الأُفُقِ رايَتَه البيضاء وأسِنَّته اللّامعة بين الخضراء والغبراء، وقال: والذي كساني حلل المَلاحة، وأطلق لساني بالبلاغة والفصاحة، لأَمحونّ سُطورَ الدجى من طُروس الوجود، ولأُثْبِتَنَّ حُسْنَ أحوالي في مَقامات أهل الشهود، فإني معروف بالوفاء وصدقِ الخبر، موصوفٌ بالصفا الذي لا يشوبُ صَفْوَهُ كدرٌ، كيف يباهيني (الليل) بمكارم الأخلاق، ومحاسِنِ الشِّيَم، وأنا أتحدَّثُ بنعم الله وهو موسومٌ بكُفران النِّعم؟ أَلَسْتُ مَظْهَرُ الهداية والدلالة، وهو مظهر الغواية والضّلالة؟! فكم أرشدتُ مَن أضلَّه، وأَعْزَزْتُ من أهانه وأذلَّه، وكم أظهرتُ منه عيبًا كان غَيْبًا، فابيضَّت عينُه حزنًا «واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا»:

ومن جَهِلَتْ نَفْسُه قَدْرَهُ رأى غَيْرُه منهُ ما لا يرى

وكيف يَزْعُم هذا العبدُ الآبقُ أنه لسيده في حَلْبَة الشرَف سابق، وقد قال الواحد القهّار: ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾ [يس: الآية 40]، إن هو وأيم الله كافر، وبشموس أنوارِ الشهادة غيرُ ظافر، لو كان من السعداء لفاز بدار النعيم، ولولا شَقاؤه لما شابَه سوادَ طبقاتِ الجحيم، وماذا يؤمِّلُه من الجزاء ويرجوه ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ﴾ [آل عِمرَان: الآية 106]، أما درى أن صَحِيفَتَهُ سوداءُ مُظْلِمَةٌ، وصحيفتي تُفْصِحُ عن نفس مؤمنةٍ بالله مسلمة! وأنى يرقى كتابه إلى عِلِيِّين، وهو من ظُلماتِ الحِجاب في سِجِّينٍ! ثم أقبل عليه، وأنشد مشيرًا إليه:

يا مُشْبِهًا في فعله لونَه لم تَعْدُ ما أوْجَبَت القسمه
خُلْقُك من خَلْقك مستخرَجٌ والظلمُ مُشْتَقٌ من الظُّلْمَه

وقال: كيف تدَّعِي فوق حالك، وأيُّ فضل لِمَنْ منظرُهُ أسودُ حالك!

أما علمتَ أن الظاهر للباطن عنوان، كما أن اللسان عن الجَنان تُرْجمان، قال أفضل الخلق عليه الصلاة والسلام: «ابتغوا الخير عند حِسان الوجوه»[1]، وقال الشاعر:

لا تسأل المرء عن خلائقه في وجهه شاهد من الخير؟

فأنا مفتاحُ خزائنِ الأرزاق، وبي يستفتحُ بابُ الكريم الرزّاق، وكفاني دليلاً على الفضل والكمال «أن الله تعالى جميل يحبّ الجمال»، لقد سمعتُ أقاويلَك التي قدّمتها بين يديك، وزعمتَ أنها حجّة عليك[2]؛ ولا جرم أن لسانَ الجاهل مفتاحُ حَتْفه، وكم من باغٍ قُتِلَ بصارم بَغْيِهِ وحَيْفه ـ أمّا انْسِلاخي منك فَمِن أملح المُلَح لي والغُرَر، وهل يَحِقُّ لأصناف الأصداف أن تنافس نفائس الدرر؟ أليست «تلد الأَمَةُ ربَّتَها حُرَّةً نجيبَةً»، وقد قالوا: «إن الليالي حبالى يَلِدْنَ كلّ عجيبة»، وأما تقدمك عليّ فمن العادة تقدُّمُ الخَدم بين يدي السادة:

أو ما يُرى أن النبيّ محمدًا فاقَ البريّة وهو آخرُ مُرْسَل

على أنه «أول ما خلق الله النور»، كما ورد عن جابر في خبر المأثور.

وأما تحلّي صَفوتك بتجلّي الحق تعالى في السحر، فليس إلا لمن أحيا أحيانك بالمُجاهدة والسهر، وأمّا زَهْوُك بقصة ظهور سيّد ولد آدم الذي هو نتيجةُ مقدمات الكون وزُبْدَةُ العالم، فهل وقع اتّفاق الرواة على ذلك، وأنّى لك هذا، وصبح طلعته تمحو سوادَك الحالك. وأما خبر الإسراء، فعني روته الأُمَّةُ[3]، ثم بلّغه الشاهدُ للغائب بعد أمة[4]؛ فما لاحتْ أسراره إلا بمطالعي، ولا راحت أستارُه إلّا بطوالعي، وما أشرتَ إليه من بقية معانيك التي أضاءتْ بها في الخافقين نجوم معاليك، فأين أنتَ من يوم عَرَفة؟ الذي عرَّفه الله بأبهى الخصائص من عرفه، وأين أنت من يوم عاشوراء، الذي يَعْظُمُ فيه الشكرُ والصبرُ على السراء والضرّاء! وناهيك بسُمُوّ شأن العيدين، فما أجلّها من موسمين سعيدين، وكيف تُفاخرُني بساعة تبدو منك مرةً في كل عام، ولي كل

(1) حديث موضوع.

(2) هكذا بالأصل، والأصح أن يقال: «وزعمت أنها حجة لك مع أنها حجّة عليك»، هكذا في الأصل.

(3) الأمة: أهل الدين.

(4) الأمة: الحين من الدهر، أي مدة، أو وقت.

أسبوع أمدٌ تمتَدُّ فيه موائد الجُودِ والإنعام فأخبار أخباري سارت بها الركبان، وماست بنسيم رِقَّتِها معاطفُ البيان، وقدري فوق ما تصفه الألْسُن، وعندي «ما تشتهيه الأنْفُسُ وتلذُّ الأعْيُن»، فدع عنك قول الزور والمين «فقد بُيِّنَ الصبحُ لذي عينين».

ولما أفاض (النهار) في حديث يَفْضَحُ الأزهار، أبْدَعَ في كنايته وتلويحه، وأعرب في تعريضه وتصريحه. ابتدر إليه (الليل) وأجْلَبَ عليه بالرَّجْلِ والخيل وامتطى جوادَه الأدْهَم، واعتمّ بعِمامة سوداء وتلثَّم، فأنسى بفتكاته عنترةَ بني عَبْسٍ، حين أمسى يتوعَّد عُمارة بالقتل والرَّمْس، ثم نشر في الأُفُقِ ذوائبَه السُّود، وعَبَس وبَسَر فأسَرَ بِسَطْوَتِهِ الأسود، وقال: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلشَّفَقِ ۝١٦ وَٱلَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ۝١٧ وَٱلْقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ۝١٨﴾ [الانشقاق: الآيات 16 - 18]، لأَسْبِيَنَّ روميّ النهار، ولأجْعلنه عِبْرةً لذوي الاعتبار، فلقد تزيى المملوك بزيّ الملوك، وادّعى مَقام الوصول إلى صاحب السَّيْر والسلوك، أمَا كفاه ازْدِرَائِي وتحقيري؟! حتى حَكَم بتضليلي وتكفيري! كم أسْبلْتُ على عَوْراته ذيل سِتْرِي، وهو لا يُبالي بهَتْكِ أستاري؟! وكم أودَعْتُ مكنون سِرِّهِ في خزانة سِرِّي، وهو يَبُوحُ بمَصُونِ أسراري! أفٌّ له من فاضح، أمَا يَكْفِيهِ ما فيه من الفضائح؟!

أَنَمُّ بما استودعتَهُ من زُجاجة ... يُرى الشَّيْءُ فيها ظاهرًا وهو باطن

كيف احتجَّ لتقدُّمه بحديث جابر، مع أن ما رواه لكسرى أعظمُ جابر، فإنه برهن على تقدمي عليه لو أدرك سرَّ ما أوْمَأَ إليه، وعلام جعل السوادَ على النقص علامة، وهو مشتقٌّ من السؤدد لدى كل علامة؟ أما درى أني حُزْت من الكمال الحظَّ الأوفر، حتى تحلى ببديع وصفي العنبر والمسك الأزفر!

إن كنتُ عبدًا فنفسي حرةٌ كرمًا ... أو اسْودَّ الخَلْقُ إني أبيضُ الخُلق

وهل يُزْرِي بالخال سوادُه البارع، أو يُغْرِي بالبرص بياضُه الناصع، وفي بياض المشيب عِبرةٌ وأيُّ عِبْرة، فكم أجرى من الآماقِ أعظمَ عَبْرة.

له مَنْظَرٌ في العين أبْيَضُ ناصع ... ولكنَّه في القلب أسودُ أسْفَعُ

ومن عابَ نَعْتَ الشباب، وفضَّلَ وصف الشَّيْب، فقد غابَ عن شُهود العيب وعالم الغيب، «فما كل بيضاء شحمة، ولا كلُّ حمراء لحمة»، ولما أنهى مقالَه، وملَّ مُقامه، شمَّر للرحلة أذيالَه، وقوَّضَ خِيامه؛ فتهلَّل وجهُ الصباح، وهلَّل بذِكْر فالِقِ

الإصباح، وازدهاه السرورُ والابتهاج، كأنه رب السرير والتاج:

فـكـأنَّ الـصـبـحَ لـمّـا لاحَ مـن تـحـت الـثـريّـا
مَـلِكٌ أقْـبَـلَ فـي الـتـا جِ يُـفـدَّى ويُـحـيَّـا

برز إلى المبارزة من بابها، إذ كان في فُرسانها وأربابها، فسلب (الليل) لباسَه وأذاقه شدَّتَه وبأسه، وقال له: أيها المعجَبُ بنفسه، المغربُ في نقشه صحيفته، زُورُه في نَقْشٍ[1] «ما كل سوداء تمرة، ولا كلُّ صَهْباءَ خَمْرة»، ألم تعلم أيّنا أبهى مُحيّا، وشَتّان ما بين الثَّرى والثُّريَّا، أين سوادك من بياضي؟! وما زهرُ نجمك إن تلألأ زهرُ رياضي! وكم أطلعتُ بدورًا في مواكب السيارة، فأضحت تزهو بجماله على الكواكب السيّارة، وهل لك مثلُ الغزالة؟ التي انفردت في المَلاحة، لا محالة! فأنا الذي ضاء صباحُ الصَّباحَة من مُحيّاه، وضاع عبيرُ العنبر من نشر أنفاسه وطيب ريَّاه، ولولاي ما عُرِف الحسنُ والجمال، ولا سعى على وجه الأرض بدرُ الكمال. فوجِم (الليل) لبراعة تلك العبارة، وبلاغ ما لاح له من الرمز والإشارة، ثم وثب للمقال كأنما أُنْشِطَ من عِقال، وقال: «رُبَّ مَلوم لا ذنب له»، ومظلوم خيَّب الدَّهْر أمله، فإلى متى يسوءني النهار؟ وحتّامَ يسومني عذاب النار؟ طالما أعرته أذُنًا صمّاء، وعينًا عمياء، وهو لا ينثني عن المقابلة، ولا يرعوي عن المُحاربة والمقاتلة. أما تعلم أيُّها المغترُّ ببياضك أن السواد حِيلةُ أهلِ الزُّهد والصلاح، وهل يسترق الأسودَ إلا سُود أحداقِ الملاح! بَيْدَ أن الحرَّ لا يبالي بالجمال الظاهر، وإنما يباهَى بالفعل الجميل، والقلبِ الطاهر، فإن تفاوُتَ المراتب، بحسب تفاوت المناقب.

وما الحُسْنُ في وجه الفتى شَرَفٌ له إذا لـم يـكـن فـي فـعـلـه والـخـلائِقِ

وكم أعْددت للأُنْس مقاعد، وفي الأمثال: «رُبَّ ساعٍ لِقاعِدٍ»، فإن ظِلِّي ظليل ونسيمي عليل بليل، تهدأ بي الأنفاسُ، وتسكن الأعضاء والحواس، فقام (النهار) يعثُر بذيله، وقد كَفْكَفَ واكفَ سيله، فما لبث أن تنفَّس الصباح، وأظهر من سناه ما أخفى من ضوء المِصباح، ورَفْرَفَ بجناحه الأبيض على الدُّجَى، فاقتنصه من وكره بعدما سكن وسجا:

فـكَـأَنَّ الـصـبـاحَ فـي الأُفْـق بـاز والـدُّجـى بـيـن مِـخْـلَـبَـيْـهِ غُـرابُ

(1) النقش: ما يكتب به من مادة يريد سواده.

وقال: تبًّا لك أيها (الليل) فلقد أُوتيتَ من المين أوْفَرَ نَيْلٍ، أيُّ حديث لك صحيح وضعتَه، وأي حقٍّ لك صريح أضعته؟!

عـليـك بـالـصِّـدْقِ ولـو أنـه أحْـرَقَـكَ الـصِّـدْقُ بـنـار الـوعـيـد
وَابْـغِ رضـا الله فـأغـبـى الـورى مَنْ أسخط المولى وأرضى العَبيد

نعم لك في السَّمر خبرٌ مرفوع، بَيْد أنه مكروهٌ في السُّنة موضوع، قد اشْتَهَرْتَ لكن بأَقْبَح الأوصاف، وعدلتَ لكن عن سبيل العَدْل والإنصاف، تَكْتُم عن المرء ما يُرْديه «وتُخْفِي في نَفْسِكَ ما اللهُ مُبْدِيهِ»، وفي المثل: «الليلُ أخفى للويل»، فما أصعَبَ مِراسَك قبل افْتِرار سُهَيْل، وهل يترنَّمُ بذكرى إلّا غافل؟ وأنَّى يغترُّ بك عاقل، ونَجْمُك آفِلٌ؟ وكيف تَفْتَخِرُ عليّ، وأنت تفتقرُ إلي؟

ولما سلب النهارُ بأساليب بيانه العقولَ، ونشأ الليلُ مليًّا أنشأ يقول:

فعينُ الرِّضا عن كل عَيْبٍ كَلِيلَةٌ كما أن عَيْنَ السُّخْطِ تُبْدِي المَسَاوِيَا

كيف أتصدّى للكذب، وأتردّى باللّهو واللعب!! وأنا المنعوتُ باللُّطْف والظَّرف والمرسوم بالصمت وغضّ الطرف، كيف أورثُ الغرور، وأوثر الغفلةَ على الحضور، وأنا الدّاعي لذكر الله وحده، وأنا الساعي في ردّ الكثرة الوهمية إلى عين الوحدة، وأنا الموصوف بالستر الجميل، والمعروف بشكر المعروف والجميل، وهل أحجب البصرَ عن شهود عالم الكَثافة، إلا لأكشف لعين البصيرة عن عالَم اللّطافة، وبذلك يتحقّق العبدُ بفَنائه عن وجوده، فيمدّه الرب تعالى بسرّ بقائه من خزائن جُوده، ثم قال (النهار لليل) وقد هجم عليه هجوم السيل: أيّها المدّعي مقام الدعوة إلى الله، وهو في حال الغفلة عن مولاه لاه، كيف تسنَّمْتَ ذُروة هذا المنبر؟ كأنك تكتبُ بالمسك وتختم بالعنبر! لقد أطلت فيما «لا طائل تحته» ولا معنى، فكم ذا أسمع جعجعةً ولا أرى طِحْناً، فلو كنت ممن انتخب غُرَر الشيم وانْتَقَى، لاتَّعظتَ بقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: الآية 32]، فتنبهْ من غفلتك أيها «الليل» قبل أن تدعو بالثُّبور والويل، وإلا فرّقتُ طلائع سوادك أيَّ تَفْريق، ومزَّقْتُ سوابغ ظلامك أي تمزيق، «فما كلُّ مَرَّةٍ تَسْلَمُ الجرَّةُ»، فاسودّ وجهُ الليل، وانقلب «بحَشَفٍ وسُوءِ كَيْلٍ»، ونَدِم على مُناضلة النهار، ندامةَ الفرزدق حين فارق النَّوار[1]، ولما سُقِطَ في يده،

(1) بنت مجاشع زوج الفرزدق طلّقها في مجلس عبد الملك بن مروان؛ وذلك أن الفرزدق قال في=

ورُزِىء في عَدده وعُدده، تردّى بالسواد، ولبس ثيابَ الحِداد، ثم لاح هلالُه للعين، كمِنجل صيغ من لُجَين:

انـظـر إلـى حُـسْـنِ هـلالٍ بـدا   يَـجْـلُو سَـنَـا طَـلْعته الـحِـنْـدِسا
كـمِـنْـجَـلٍ قـد صـيـغ مـن فـضّـة   يحصُدُ من زهر الدجى نرْجِسا

وقال: من ينصفني من هذا الجائر؟ وينصت لي فأبثّه شكوى الواله الحائر، فحَتام أعاني حدّ الظّبا، وقد بلغ السيل الزبى.

وكنتُ كالمُتَمَنّي أن يرى فَلَقًا   من الصَّباح فلمّا أنْ رآهُ عَمِي

فانتبه طَرْفُ (النهار) وازدهر سراجُه أي ازدهار، وشرع يتلو سورةَ النور بكمال الابتهاج، والشمس ترقم آية جماله بالذهب الوهّاج.

وقابل الصبحُ جُنْحَ الليل فارتسمتْ   سُطورُه البيضُ في ألواحِه السُّودِ

ثم قال: أيّها «الليل» البهيم «تاللهِ إنَّكَ لَفِي ضلالك القدِيم»، كيف تدعي أنك مظلوم، وتشتكي من جوري وأنت الظلوم، وهب أني قاتلتُك ظلمًا فأنت البادي، وهل قابلتك إلّا بما واجهتني به في المَبادي، وها أنا برهنتُ على فضلي بشهود عدول، ليس للمنصف على تزكية شهادتهم عُدول، فاستقلّ من دعوى المجد والفَخَر، «فقد حَصْحَصَ الحقُّ» ووضح الفجر، وإن أبيت سلوك مَحَجَّتي ولم تتّضح لك أدلّة حُجَّتي، فهلمّ إلى «حضرة الأمير» ولا يُنْبِئُكَ مثلُ خبير، فالليل زَعْمهُ التفرُّد بالفضل وادّعاءه، وأجاب في عرض أمرهما على (الأمير) دعاءه، وقال: على الخبير سقطتُ وعند ابن بَجْدَتِها حَطَطْت.

= المجلس وفيه جرير: النوار طالق ثلاثًا إذا لم أقل بيتًا لا يستطيع جرير أن ينقضه أبدًا، فقال عبد الملك: ما هو؟ فقال:

فإني أنا الموت الذي هو واقع   بنفسك فانظر كيف أنت مزاوله

فقال جرير: أم حرزة طالق منه ثلاثًا إن لم أكن نقضته وزدت عليه، فقال عبد الملك: هات، فأنشد:

أنا الدهر يفنى الموت والدهر خالد   فجئني بمثل الدهر شيئًا يطاوله

فقال عبد الملك: فضلك والله يا أبا فراس وطلق عليك. (من الأصل).

مُناظَـرَةٌ
بَيْنَ الجَمَلِ والحِصَانِ للمَقْدِسيّ
المُتَوَفّى سنة 875 هـ

قال الجمل: أنا أحملُ الأحمال الثِّقال، وأقطع بها المراحلَ الطوال، وأُكابِد الكَلال، وأصبرُ على مُرِّ النّكال، ولا يَعْتَرِيني من ذلك مَلالٌ، وأصولُ صولة الإدلال، بل أنقادُ للطفل الصغير، ولو شئتُ اسْتَصْعَبْتُ على الأمير الكبير، فأنا الذّلول، وللأثقال حَمُول، لستُ بالخائن ولا الغلول، ولا الصائل عند الوصول أقطعُ في الوُحُول، ما يُعْجِزُ عنه الفُحُول، وأصابرُ الظلماء في الهَواجر، ولا أحُول، فإذا قضيتُ حقَّ صاحبي، وبلغت مآربي ألقيت حبلي على غارِبي، وذهبت في البوادي أكتسبُ من الحلال زادي، فإن سمعتُ صوت حاديّ سَلَّمت إليه قيادي، وواصلتُ فيه سُهادي، وطلَّقت طيِّب رُقادي، ومددتُ إليه عنقي لبلوغ مرادي؛ فأنا إن ضَلَلْتُ فالدليلُ هادي، وإن زلَلْت أخَذَ بِيَدِي مَنْ إليه انقيادي، وإن ظمِئْتُ فذكرُ الحبيب زادي، وأنا المسخَّر لكم، بإشارة «وتَحْمِلُ أثْقَالَكُمْ» فلمْ أزلْ بين رحلة ومقام حتى أصلَ إلى ذلك المقام.

فقال الحصان: أنا أحمل صاحبي على كاهلي فأجتهد به في السَّيْر، وأنطلق به كالطير، وأهجم هجوم اللّيل، وأقتحم اقتحام السَّيْل، فإن كان طالباً أدركَ بي طلبَه، وإن كان مطلوباً قطعتُ عنه سببه، وجعلْتُ أسباب الرَّدى عنه محتجِبة، فلا يُدْرَكُ مني إلّا الغبارُ، ولا يُسْمَعُ عنّي إلّا الأخبارُ، وإن كان الجمل هو الصابر المجرَّب، فأنا السَّابق المقرّب، وإن كان هُو المُقْتَصِد اللاحق، فأنا المقرّب السابق، فإذا كان يوم اللقاء أَقْدَمْتُ إقدام الواله، وسبقت سبقَ نِباله، وذلك مختلف لثقل أحماله، وإن أوثقَ سائسي قيدي وأمِنَ قائِدي كيدي، أوثقت بشكالي، لكيلا أحُول على أشكالي، وأُلْجِمت كَيْلَا أَكِلّ عن إقدامي، فأنا الموعُور بالنجاة، المعدود لنيل الجاه، المشدود للسّلامة، المقصود للكرامة، وقد أجزل المُنْعِمُ عليّ إنعامه، أمضى بالعناية الأزليّة

أحكامه، «فإنَّ الخير معقودٌ بنواصي الخيل إلى يوم القيامة»، خُلِقتُ من الريح، وأُلْهمتُ التَّسبيح، وما برح ظهري عِزًّا، وبطني كنزًا، وصَهْوَتي حِرْزًا، فكم ركضت في ميدان السِّباق وما أبْدَيْتُ عجزًا، وكم حزَزْت رؤوس أهل النِّفاق حزًّا، وكم أخليت مِنهم الآفاق «هل تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنَ أحَدٍ أو تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا».

مناظرة السيف والقلم
لزين الدين عمر بن الوردي
المتوفَّى سنة 749 هـ

لمّا كان السيف والقلمُ عُدَّتي العمل والقول، وعُمْدَتي الدول، فإن عدمتهما دولةٌ فلا حول، وركني إسناد الملك المعربين عن المخفوض والمرفوع، ومقدمتي نتيجة الجدل الصادر عنهما المحمول والموضوع، فكرتُ أيّهما أعظمُ فخرًا وأعلى قدرًا، فجلست لهما مجلس الحكم والفتوى، ومثلتهما في الفكر حاضرين للدَّعوى، وسوَّيت بين الخصمين في الإكرام، واستنطقت لسانَ حالهما للكلام، فقال القلم: بسم الله مجريها ومرساها والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها، أمّا بعد؛ حمد خالق القلم، ومشرِّفِهِ بالقَسَم، وجاعله أول ما خلق، جمَّل الورقَ بغُصنه كما جمل الغصنَ الورقُ، والصلاة على القائل: «جفت الأقلامُ»، فإن للقلم قَصَبَ السباق، والكاتب بسبعة أقلام من طبقات الكتاب في السبع الطباق، جرى بالقضاء والقدَر، وناب عن اللّسان فيما نهى وأمر، وطالما أربى على البِيضِ والسُّمْر في ضِرابها وطِعانها، وقاتَلَ في البعد، والصوارم في القرب مِلْءَ أجفانها، وماذا يشبه القلم في طاعة ناسه؟ ومشيه لهم على أمّ رأسه؟ قال السيف: بسم الله الخافض الرافع، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع، أمّا بعد؛ حمد الله الذي أنزل آية السيف فعظم بما حرمه الجَرح وآمن خيفة الحَيف، والصلاة على الذي نَفَّذَ بالسيف سطورَ الطروس، وخدمتْه الأقلام ماشيةً على الرؤوس، وعلى آله وصحبه الذين أُرْهِفتْ سيوفُهم، وبُنِيَتْ بها على كسر الأعداء حروفُهم، فإن السيفَ عظيمُ الدَّولة، شديدُ الصَّوْلة، محا أسطار البلاغة، وأساغ ممنوع الإساغة، من اعتمد على غيره في قهر الأعداء تَعِبَ، وكيف لا وفي حدّه الحدّ بين الجد واللعب؟! فإن كان القلم شاهدًا، فالسيف قاضٍ، وإن اقتربت مُجادلته بأمر مستقبل قطعه السيفُ بفعل ماض، به ظَهَرَ الدين، وهو العُدَّة لقمع المعتدين، حملتْه دون القلم يَدُ نَبِيّنا، فشرف بذلك في الأُمم شرفًا بينًا، الجنةُ تحت ظِلاله، ولا سيما حين يسلُّ فترى وَدْقَ الدم يخرُجُ من خِلاله، زينت بزينة الكواكب سماءُ غِمْده،

وصدق من قال: «السيف أصدق أنباءً من ضده»، لا يعبث به الحاملُ، ولا يتناوله كالقلم بأطراف الأنامل، ما هو كالقلم المشبّه بقوم عَرُوا عن لَبوسهم، ثم نُكِسُوا كما قيل على رؤوسهم، فكأن السيف خُلِقَ من ماءٍ دافِقٍ، أو كوكب راشق مقدرًا في السرد، فهو الجوهر الفرد، لا يشترى بثمن بَخْس، ولا يَبْلى كما يبلى القلم بسواد وطمس، كم لقائمه المنتظر من أثر في عين أو عين في أثر، فهو في جِراب القوم قِوام الحرب، ولهذا جاء مطبوعَ الشكل داخلَ الضرب، قال القلم: أوَ من ينشأ في الحِلْية وهو في الخصام غَيْرُ مُبين، يفاخر وهو القائم عن الشمال، وأنا الجالس على اليمين؟! أنا المخصوصُ بالرأي وأنت المخصوص بالصَّدَى، أنا آلةُ الحياة وأنت آلةُ الرَّدَى، ما لِنْتَ إلّا بعد دُخول السعير، وما حُدِدْتَّ إلا عن ذنب كبير، أنت تنفعُ في العمر ساعة، وأنا أُفْنِي العمرَ في الطاعة، أنت للرَّهَبِ، وأنا للرَّغَبِ؛ وإذا كان بصرُكَ حديدًا فبصري ماءُ ذهب، أين تقليدُك من اجتهادي، وأين نجاسةُ دَمِك من تطهير مِدادي؟ قال السيف: أمثلك يعيِّرُ مثلي بالدِّماء؟! فطالما أمَرْتُ بعض فِراخي - وهي السكين - فأصبحت من النفاثات في العُقَد يا مسكين، فأخلت من الحياة جثمانك، وشَقَّتْ أنفك وقَطَعَتْ لِسانَك.

ويلك إن كنت للديوان فحاسبٌ مهموم، أو للإنشاء فخادم لمخدوم، أو للتبليغ فساحر مذموم، وللفقيه فناقص في المعلوم، أو للشاعر فسائلٌ محروم، أو للشاهد فخائفٌ مسموم، أو للمعلم فللحيّ القيوم، أما أنا فلي الوجه الأزهر، والحلية والجوهر، والهيبة إذا أشهر، والصعود على المنبر ثم إني مملوك كمالك، فإنك كناسك، أسلك الطريق، وأقطع العلائق.

قال القلم: أما أنا فابن ماء السماء، وأَلِيفِ الغدير وحَلِيفِ الهواء، أما أنت فابن النار والدخان، وناثر الأعمار، وخَوَّان الإخوان، تفصل ما لا يفصَّل وتَقْطع ما أمر الله به أن يوصَل، لا جرم أن صعر السيف خدَّه وصقَل قفاه، وسُقي ماء حميمًا فقطَّع مِعَاه، يا غراب البَيْن، ويا عدة الحين، ويا معتَلَّ العين، ويا ذا الوجهين، كم أفنيت وأعدمت؟ وأرملت وأيتمت؟

قال السيف: يا ابن الطينِ! ألست ضامرًا وأنت بطين؟! كم جَرَيْتَ بعكس، وتصرَّفت في مَكْس، وزوَّرْتَ وحرَّفت، ونَكِرْتَ وعرَفت، وسطَّرت هجوًا وشتمًا،

وخلّدت عارًا وذمًّا، أَبْشِر بفرط رَوْعتك، وشدة خِيفَتِك، إذا قست بياضَ صحيفتي بسواد صحيفتك، فألِنْ خطابك، فأنت قصيرُ المدة، وأحْسن جوابك فعندي حَدُّه، وأقلل من غلظتك، وجبهك، واشتغل عن دمّ في وجهي بقبيحٍ في وجهك، وإلا فأدنى ضربة مني تروم أرُومتك، فتستأصلك وتجتثُّ جُرْثُومتك، فسقيا لمن غاب لك عن غابك، ورعيا لمن لو أهاب بك لسلخ إهابك.

فلمّا رأى القلم السيف قد احتدّ، ألان له من خطابه ما اشتدّ، وقال: أما الأدبُ فيؤخذُ عني، وأما اللطف فيكتسب مني، فإن لنتَ لنتُ، وإن أحسنتَ أحسنتُ، نحن أهلُ السمع والطاعة، ولهذا تجمع في الدواة الواحدة منا جماعةٌ، وأما أنتم فأهلُ الحِدَّة والخلاف، ولهذا لا يجمعون بين سيفين في غِلاف. قال السيف: أمكرًا ودعوى عِفَّةٍ؟ «الأمر ما جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ»! لو كنتَ كما زعمتَ ذا أدب، لما قابلتَ رأس الكاتب بعقدة الذَّنَبِ، أنا ذُو الصيت والصوت، وغِرَارِي لسان مَشْرَفِيٍّ يرتجل غرائب الموت، أنا من مارجٍ من نار، والقلمُ من صلصالٍ كالفخار، وإذا زعم القلم أنه مثلي، أمرتُ من يَدُقُّ رأسَه بنعلي. قال القلم: صه، فصاحبُ السيف بلا سعادة كأعزل. قال السيف: مه فقلم البليغ بغير حظ مِغْزَلٌ. قال القلم: أنا أزكى وأطهر، قال السيف: أنا أبهى وأبهر؛ فتلا ذو القلم لقلمه ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١﴾ [الكَوثَر: الآية 1]، وتلا صاحب السيف لسيفه: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢﴾ [الكوثَر: الآية 2]، فتلا ذو القلم لقلمه: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣﴾ [الكوثَر: الآية 3]، قال: أما وكتابي المسطور، وبيتي المعمور، والتوراة والإنجيل، والقرآن ذو التبجيل، إن لم تكفّ عني غَرْبَكَ، وتبعد مني قربك، لأكتبنّك من الصُمِّ البكم، ولأسطرنّ عليك بقلمي سِجِلاً بهذا الحكم. قال السيف: أما ومَتْنِي المتين، وفتحي المبين، ولسانَيَّ الرطبَيْن، ووجهَيَّ الصُلبين، إن لم تغب عن بياضي بسوادك، لأمسَنَّ وجهك بمدادك، ولقد كسبتُ من الأسد في الغابة توقيع العين والصلابة، مع أني ما ألَوْتَك نصحاً، أفنضرب عنكم الذكر صفحًا؟ قال القلم: سلم إن كنت أعلى فأنا أعلم، وإن كنت أحلى فأنا أحلم، وإن كنت أقوى فأنا أقوم، أو كنت ألوى فأنا ألوم، أو كنت أطرى فأنا أطرب، أو كنت أغلى فأنا أغلب، أو كنت أعتى فأنا أعتب، أو كنت أقضى فأنا أقضب. قال السيف: كيف لا أفْضُلُكَ، والمقر الفلاني شاد أزري. قال القلم: كيف لا أفضلك وهو (عزّ نصره) وليّ أمري؟!

قال الحكم بين السيف والقلم: فلما رأيت الحُجَّتَيْن ناهضتين، والبَيِّنتَيْن بَيِّنَتَيْن متعارضتين، وعلمتُ أن لكل واحدٍ منهما نِسْبةً صحيحة، إلى هذا المَقَرِّ الكريم، وروايةً مسندةً عن حديثه القديم، لطَّفت الوسيلةَ، ودقَّقت الحِيلةَ حتى ردَدْتُ القلم إلى كنهه وأغمدت السيف فنام مِلْءَ جفنه، وأخَّرت بينهما الترجيح، وسكتت عما هو عندي الصحيحُ، إلى أن يحكم المقرّ بينهما بعلمه، ويُسْكِنَ سَوْرَة غضبهما الوافر، ولَجَاجَهُما المديد بِبَسْطِ حِلْمِهِ.

مناظرةٌ
بَيْنَ البَرِّ والبَحْرِ لِبَعض الأُدَبَاءِ

قال البَرُّ: يا صاحب الدَّر، ومعدن الدُّر، أطرقتَ رياضي، ومزَّقتَ قصوري وأحواضي، وأغرقت جنّتي، ودخلت جنّتي، وتلاطمتْ أمواجُك على جنّتي، وأكلت جزائري وجُروفي، وأهلكت مراعِي فَصِيلي وخروفي، وأهزلت ثوري وحملي وفرسي وجملي، وأجريت سُفُنَك على أرض لم تجر عليها، ولم تمل طَرْف غرابها إليها، وغرست أوتادها على أوتادِ الأرض، وعرّست في مواطن النفل والفرض، وجعلت مَجْرى مراكبك في مجرى مراكبي، ومشى حُوتُكَ على بطنه في سعد أَخْبِية مَضاربي، وغاص مَلَّاحُك في ديار فرحي، وهاجرت من القرى إلى أمّ القرى وحملت فَلَّاحي أثقاله على القرى، وقد تلقّيتُك من الجنادل بصدري، وحملتك إلى برزخك على ظهري، وقبَّلتُ أمواجك بِثَغري، وخلَّفت مقياسي فرحًا بقدومك إلى مصري وقد جُرْتَ وعدلت وفعلت ما فعلت، فلعلَّك تفيض، ولا يكون ذهابك عن ذهاب بغيض، أو تفارق هذه الفجاج، تختلط بالبحر العجاج، وإن لم تفعل شكوناك إلى من أنزلك من السماء، وأنعم بك علينا من خزائن الماء:

إذا لم تكن ترحمُ بلادًا ولم تُغِثْ عبادًا فمولاهم يُغيثُ ويَرْحَمُ
وإن صدرتْ منهم ذنوبٌ عظيمةٌ فعفوُ الذي أجراك يا بَحْرُ أعظمُ
نَمُدُّ إليه أيديًا لم نَمُدَّها إلى غيره واللهُ بالحال أعلمُ

قال البحر: يا برُّ، يا ذا البرّ، ومنبت البُرّ، هكذا تخاطب ضيفك وهو يخصّك شِتاءَكَ وصَيْفَكَ، وقد ساقني الله إلى أرضك الجُرُز، ومعدن الدُّر والخرز لأُبْهِجَ زرعها وخيلها، وأُخرج أبَّها ونخيلها، وأكرم ساكنك، وأنزل البركة في أماكنك، وأثبت لك في قلب أهلك إحكام المحبّة، وأثبت بك لهم في كلّ حبَّةٍ مائةُ حَبَّةٍ، وأُحْييك حياةً طيِّبةً، يبتهج بها عمرُك الجديد، وتتلو ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البَقَرَة: الآية 73]، ألسنةُ العبيد، وأطهِّرُك من الأوساخ، وأحمل إليك الإبليز فأُطيِّبُكَ به من عرق السِّباخ، وأنا هدية الله إلى مصرك، وملك عصرك القائم بنصرك، ولولا

بركاتي عليك، ومسيري كل مسرّى إليك، لكنت واديًا غير ذي زَرْع، وصاديًا غير ذي ضَرْع:

سَرَيْتُ أنا ماء الحياة فلا أذًى ... إذا ما حَفِظتُ الصحب فَالمال هيِّنُ
فكُنْ خضرًا يا بَرُّ واعلم بأنّني ... إلى طِينِك الظمآن بالرِّيِّ أحسنُ
وأسعى إليه من بلادٍ بعيدةٍ ... وأحسنُ أجري بالتي هي أحسنُ
إذا طاف طُوفاني بمقياسك الذي ... يُسَرُّ بإتيان الوَفاءِ ويُعْلنُ
فقم وتلقَّاه ببسطتك التي ... لرَوْضتها فضلٌ على الرَّوْضِ بَيِّنُ

ولعمري: لقد تلطَّف «البَرُّ» في عتابه وأحسنَ، ودفع «البحر» في جوابه بالتي هي أحسن، وقد اصطلحا وهما بحمد الله أَخَوَان مُتضافران على عمارة بلاده، ونشر الثروة ونموّ الخيرات بين عباده، فالله تعالى يُخْصِبُ مَرْعَاهُمَا ويحرسهما ويَرْعَاهُمَا.

مناظرة
بين الأرض والسماء

جالتِ السَّماءُ في ذلكَ المِضْمار وصالت، ونوَّهت برفيعِ قَدْرِها وقالت: تَبَارك الذي جعل في السَّماءِ بروجًا، ومنح أشرف الخَلْقِ إليَّ عُرُوجًا، قدَّمَني في الذكر في مُحْكم الذِّكر، وشرَّفَني بحسن القَسَم، وأَتْحَفَني بأوفر القسم، وقدَّسَني من النقائص والعيوب، وأطلعني على الغوامض والغُيوب، وقد ورد أنَّ الرَّبَّ ينزل إليَّ كل ليلةٍ، فيُولي من تعرض لنفحاته برّه ونَيْلَه، فيا لَها من تُحْفَة جليلة، ومِنْحَة جزيلة، يحقّ لي أن أجُرَّ بها ذُيولَ العِزَّةِ والافْتِخَار، وكيف لا والوجودُ بأسرهِ باسطٌ إليَّ إيدي الذِّلَّة والافتقار، فليَ العِزّ الباذِخ، والمجدُ الأثِيلُ الشامخُ، لتفرُّدي بالرِّفْعَةِ والسُمُوُ، وعُلُوّ المنزلةِ دون غُلُوّ، فقالت لها الأرض: وَيْكِ لقد أكثرت نَزْرًا وارتكبتِ بما فُهْتِ به وِزْرًا، أما إنه لا يُعْجَبُ بنَفسه عاقل، ولا يأمنُ مَكْرَ رَبِّهِ إلَّا غافل، ومن ادَّعى ما ليس فيه بقوله أو فعله، فهَلاكُهُ أقرب إليه من شَراك نَعْلِهِ، وقد قيل: «من سعادة جدِّك، وقُوفُك عند حدِّك»، ومن فعلَ ما شاء لقي ما ساء، أوَ ما كفاكِ أنْ خَطَرْتِ في ميادين التِّيه والإعجاب! حتى عرضتِ لشتمي «إنّ هذا لشَيْءٌ عُجابٌ»! وهل اختصك الله بالذكر؟ أو أقْسَم بك دوني في الذِّكر؟ أو آثرك بالتقديم في جميع كلامه القديم، حتى تردَّيْتِ بالكبرياء، وتعدَّيْتِ طَوْرَ الحياء!

إذا لَـمْ تَـخْـشَ عـاقِـبَـةَ الـلَّـيَـالـي ... ولـم تَـسْـتَـحِـي فاصـنَـعْ مـا تـشـاءُ
فـلَا وأَبِـيـكَ مـا فـي الـعـيـشِ خـيـرٌ ... ولا الـدُّنْـيـا إذا ذهـبَ الـحـيـاءُ

وكيفَ تَزْدَرِين أهْلِي بالذنوب والمعاصي! وأنت تعلمين أن الله هو الآخِذُ بالنَّواصِي؟ فقابلتها «السماء» بوجه قد قطَّبَتْهُ، ومِجَنٍّ قد قلبتْهُ، وقالت لها في الحال: أيتها القانعة بالمُحال، كنتُ أحسبُ أنك لا تجترئين على مبارزة مثلي، وتُنكرين عليّ ما ترنمتُ به من شواهد مجدي وفضلي، وهل خِلْتِ أن التحدّثَ بالنعم مما يُلامُ عليه؟ مع أنه أمرٌ مندوبٌ إليه؟ ومن أمثال ذَوي الفِطْنَةِ والعقل، «ليس من العدل سرعة العَذْل»، وكيف جحدت ظهور شَمْسِ كَمَالِي؟ وهل لك من الفضائل والفواضل

كَمالي! ولكن لك عندي عذرًا جليًا، وإن كنت «قَدْ جِئْتَ شيئًا فَرِيًّا».

قد تُنْكِرُ العَيْنُ ضَوْءَ الشمس مِنْ رَمَدٍ ويُنْكِرُ الفَمُ طَعْمَ الماء مِن سَقَمِ

ولو رأيت ما فيك من المساوي عيانًا، لما ثنيت إلى حلبة المُفاخرة عِنانًا، فأنّى تفوزين بأشرف الأقدار، وأنت مَوْضِع الفَضَلاتِ والأقذار، وما هذا التَّطاوُلُ والإقدام، ووَجْهُك مَوْطِىءُ النّعالِ والأقدامْ، إن هذا إلّا فعل مكابِر، دعوى عريضة وعجزٌ ظاهرٌ، وهل يحقّ للكثيف أن يتغالى على اللطيف، أم ينبغي للوضيع أن يتعالى على الرفيع! فقالت لها «الأرض»: أيتها المغترَّةُ بطوالع أقمارها، والمعتزّة بلوامع أنوارها، «ما كل بيضاء شَحْمَةٌ، ولا كُلُّ حَمْراءَ لحمَةٌ»[1]، فَبِمَ تَزْعُمِينَ أنك أتقى مني وأنقى، وما عند الله خَيْر وأبقى، وأنت واقفة لي على أقدام الخِدمة جارية في قضاء مآربي بحَسَب الحِكْمة، قد كلَّفَك الحقُّ بحِلّ مَؤُونتي، وكلفك بمساعدتي ومعونتي، ووكّلَكِ بإيقاد سِراجي ومصباحي، ووَكّلَك إلى القيام بشؤوني في ليلي وصَباحي، وليس علوّك شاهدًا لك بالرتبة العليّة، فضلاً عن أن يوجب لك مقام الأفضَليّة؛ فما كل مُرتَفَع نَجْد، ولا كلُّ متعاظم ذو شرفٍ ومَجْدٍ.

وإنْ عَلانِي مَنْ دوني فلا عَجَبٌ لي أُسْوَةٌ بانحطاطِ الشّمس عن زحل

فمن أعظم ما فقتُ به حسنًا وجمالاً، وكِدْت بإخْمَصي أطأ الثريا فضلاً وكمالاً تكوين الله مني وجود سيّد الوجود، فأفرغ عليّ به خِلَع المكارم، فهو بَدْرُ الكمال وشمس الجمال:

وأجْمَلَ مِنْكَ لم تَرَ قَطُّ عينٌ وأكْمَلَ مِنْكَ لَمْ تَلِدْ النّساءُ
خُلِقْتَ مُبَرَّءًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

فأكْرِم به من نبي، أسَرَّني به وأرضى، كيف لا ولولاه ما خَلق سماءً ولا أرضًا، وجعلني له مسجِدًا وطَهُورًا، وأقرّ به عيني بطونًا وظهورًا.

فأبْرَقت «السماء» وأرعدَتْ، وأرغَتْ وأزبدَتْ، وقالت: إن لم تتخطّي خُطّة المكابرة وتتخلّي عن هذه المثابرة، لأغرقتك في بَحْرِ طُوفَاني، أَوْ أُحْرِقَتك بصَواعق نِيراني، وهل امْتَطَيْتِ السّماكَيْنِ، أو انتعلتِ الفَرْقَدَيْن، حتى تفتخري عليَّ، وتُشِيري

(1) لعله «جَمرة».

بالذمّ إليّ، وتِلك شهادةٌ لي بالكمالِ، ولقد صدَقَ من قالَ:

وإذا أتتك مَذَمَّتِي مِن ناقص ... فهِيَ الشَّهادةُ لي بأنّي كامِلُ

أم حسبت أن لك في ذلك حجّةً، فخاطرتِ بنفسِك في ركوب هذه اللُّجَّةِ وكنت كالباحِثِ عن حتفه بظِلْفِهِ، والجادِعِ مارِنَ أنْفِهِ بكَفِّهِ:

لكلّ داءٍ دواءٌ يُسْتَطَبُّ به ... إلَّا الحمَاقَةَ أعْيَتْ من يُدَاوِيها

أما دعواكِ أني واقفةٌ لكِ على أقدامِ الخِدمة، فهي مما يوجب عليك شُكْرَ الفضل والنعمة، فلو تفكَّرْتِ أن خادم القوم هو السَّيِّدُ والمولَى، وعرفت الفاضلَ من المفضول، أو تدبّرت أن «اليدَ العليا خيرٌ من اليَدِ السُّفلى»، لاسْتَقَلت مِن هذا الفضول، فإن قيامي بشؤونكِ أوضحُ أمارة - وأما قولكِ مني سيِّدُ الوجود ومن اصطفاهم لحضرته الملك الوَدُود، فإن كنت تفتخرين بأشْبَاحِهِم الطَّاهرة، فأنا أفتخر بأرواحهم الطاهرة، أمَا علمتِ أنها في ملكوتي تَغْدُو وتَرُوحُ، وبواردَيْ[1] بسطي وقبضي تَشْدُو وتنُوحُ، فأنا أولى بهم، وأحْرَى بالافْتِخَار بحِزْبِهِمْ.

فلما سمعتْ الأرضُ من السماء مقالةً تقطُرُ من خلالها الدماء، أطرقتْ لمحةَ بارقٍ خاطفٍ، أو نغبة[2] طائر خائف، ثم قنَّعتْ رأسها، وصعَّدت أنفاسها وقالت: لقد أكثرت يا هذه اللَّغَطَ، وما آثرتِ الصواب على الغلط، فعلام تَهْزَئين بي وتَسْتَخِفّين بحَسَبي ونَسَبِي؟ وإلام تَنْقُضين عُرى أدِلَّتي، ولا تعاملينَني باللّتي؟ وحتام تقابلينَنِي بأنواع التأنيب، ولِمَ لا تقفي على حقيقتي بالبحثِ والتَّنقيب؟ أحسبتِ أن الجسم ما خُلق إلا عبثًا، ولا كان للنفس النفيسة إلا جَدَثًا؟ وفي ميدانه تتسابقُ الفُهوم، وتُدرَكُ عوارفُ المعارف والعلوم، وبه تترقَّى الأرواح في مراقي الفلاح، وكيف لا يكون مقدّسًا من كل غيٍّ ومَيْن؟ وهو لا يَفْتُرُ عن تسبيح بارئه طَرْفَةَ عين! وإلى متى أنت عليّ متحاملةٌ؟ وعن آية العدل والإحسان متماحِلة؟ وأنا لك أسمعُ من خادم، وأطْوَعُ من خاتم، على أن لي من الفضائل ما ثبتَ بأصحِّ البراهين والدلائل أمَا في بقعة من أشرف البقاع على الإطلاق، لضمّها أعضاءَ من تمّم الله به مكارمَ الأخلاق! وفيّ روضةٌ من رياض الجنّة، كما أفصحت عن ذلك ألْسِنَة السُّنَّة، ومني الكعبةُ والمَشْعَرُ الحرام، والحَجَرُ، وزمزمُ، والركنُ، والمَقام، وعليّ بيوت الله تُشَدُّ إليها الرِّحالُ، ويسبِّحُ فيها بالغدوّ

---

(1) وارد: طريق.

(2) النُّغبة: الجرعةُ.

والآصال رجال، وأخْرَجَ مني طيِّباتِ الرزقِ فأكرم بها عباده، وأتمّ نعمته عليهم فجعل الشكر عليها عبادة؛ وناهيك بما اشتملت عليه من الرّياض والغياض، ذات الأنهار والحياض، التي تشفي بنسيمها العليل، وتنفي ببَرْدِ زلالها الغليل:

لِمْ لا أهِيمُ على الرّياض وطيبِها   وأظلُّ منها تحت ظلٍّ ضَافِ
والزَّهْرُ يَضْحَكُ لي بِثَغْرٍ باسِم   والنَّهْرُ يلقاني بقَلْبٍ صاف

فأسفرتْ عن بدر طَلعتها «السماء» وهي تَزْهُو في بُرود السنا والسناء، وقالت تناجي نفسها عند مارق السّمر، حتّام أرِيها السُّهى وتريني القمر؟ ثم عطفتْ عليها تقول، وهي تسطُو وتصول: أيّتها المتعدية لمفاضلتي، والمتصدّية لمناضلتي متى قِيسَ الترابُ بالعسجد؟ أو شُبِّه الحصى بالزَّبَرْجَد؟! إن افتخرتِ بشرف هاتيك البقاع التي زهَا بها منك اليفاعُ والقاع، فأين أنت من عرش الرحمٰن؟ الذي تعكف عليه أرواح أهل الإيمان؟ وأين أنت من البيت المعمور! والكرسي المكلَّل بالنور؟! وكيف تفتخرين عليّ بروضة من رياض الجنّة، وهل عليّ بأسرها فضلاً من الله ومَنِّهِ! أم كيف تزعمين أنه كتب لك بأوفر الحظوظ، وعندي القلم الأعلى واللوح المحفوظ؟ وأما ازدهاؤك بالحياضِ والأزهارِ، والرياض المبتهجة بوُرُود[1] الورد والأزهار؛ فليت شعري هل حويتِ تلك المعاني إلّا بنفحاتِ غُيوثي وأمطاري؟! أم أشرقتْ منك هاتيك المغاني إلا بلمحات شموسي وأقماري؟! فكيف تباهينني إلا بما منحتُك إياه، وعطّرتُ أرجاءك بأريج نشره ورَياه؟! ويا عجباً منك كلما لاحَ عليَّ شعارُ الحزن، خطرت في أبهى حلّة من حلل الملاحة والحسن، وإن افترّت ثغورُ بدور أُنْسي، وقرَّتْ ببديع جمالي عينُ شمسي، زفرْتِ زَفْرة القيظ، وكدتِّ أن تَتَميَّزي من الغيظ، ما هذا الجفاء يا قليلة الوفاء؟! وهل صفت أوقاتُك إلا بوجودي، أو طابت أوقاتُك إلا بوابل كرَمِي وجُودي؟! ولو قطعتُ عنك لطائف الإمداد لخلعتِ ملابس الأُنس ولَبْستِ ثِياب الحداد! أو حجبتُ عنك الشموس والأقمار لما ميزتِ بين الليل والنهار! فهلّا كنتِ بفضلي معترفة حيث إنك من بحرِ فيضي مغترفة؟ فنزعت «الأرض» عن مقاتلتها، وعلمت أنها لا قِبَل لها بمقابلتها، وحين عجزت عن العوم في بحرها، واستسلمت تَمَائِمُها لسحرها، بسطت لها بِساط العتاب، متمثّلة بقول ذي اللّطف والآداب:

إذا ذَهَبَ العِتَابُ فليس وُدٌّ   ويبقى الودُّ ما بَقِيَ العِتَاب

(1) وردت الشجرة ورودًا إذا أخرجت وردها.

ثم قالت: اعلمي أيتها المرسومةُ بسلامة الصدر، الموصوفة بسُمُوِّ المنزلة وعُلُوِّ القدر، أن الله ما قارن اسمي باسمك، ولا قابل صورةَ جسمي بجسمك، إلا لمناسبة عظيمة، وألفة بيننا قديمة، فلا تُشْمِتِي بنا الأعداء، وتُسِيئِي الأحِبّاء والأوِدّاء، فإن ذلك من أعظم الرزايا، وأشَدِّ المِحَن والبلايا.

كلُّ المصائِبِ قد تَمُرُّ على الفتى فتـهـونُ، غَـيْـرَ شَـمـاتَـةِ الأعـداء

ألا وإن العبد محلُّ النقص والخَلل، وهو [لا] يسوغ لأحدٍ أن يبرِّىء نفسه من الزَّلل؟! ومن ذا الذي يسلم من القَدْح، ولو كان أقْوَمَ من القِدْح[1]:

ومَنْ ذا الذي تُرْضَى مَزَايَاه كلُّها كفى المَرْءُ نُبلاً أن تُعَدَّ مَعَايِبُهْ

هذا، وإن لي مفاخرُ لا تنكر، ومآثِرُ تَجِلُّ من أن تحصرَ، كما أنك في الفضل أشهرُ من نار على علم، وأجلُّ من أن يحصي ثناءً عليك لسان القلم، فإلى متى ونحن في جِدال وجِلاد، تتطاعن بأسِنَّةِ ألْسِنَةٍ حِداد، وهل ينبغي أن يَجُرَّ بعضُنا على بعضٍ ذيلَ الكبر والصَّلَف، عفا الله عمّا سلفَ، وهذه لعمري، حقيقة أمري، فانظري إليّ بعينِ الرِّضا واصفحي بفضلك عما مضى.

ولما سمعت السماءُ هذه المقالة، التي تَجْنَح إلى طلب السلم والإقالة، قالت لها: مآرب لا حفاوة، ومشرب قد وجَدْتُ له حلاوة، وما ندبتِ إليه من المودّة والألْفَةِ، فلأمْرٍ ما جدعَ قصيرٌ أنفه، ولو لم تُلْقِي إلي القياد، لعاينت مني ما دونه خَرْط القَتاد، ولكن لا حرج عليك ولا ضَيْر، فإنك اختَرْتِ الصُّلْحَ والصُّلْحُ خير، وكيف جعلت العتاب شرطًا بي الأحباب أو ما سمعت قول بعض أولي الألباب:

إِذَا كُنْتَ في كل الأُمور مُعاتِبًا صديقَكَ لَمْ تَلْقَ الذي لا تُعاتبه

وإن أنت لم تشربْ مِرارًا على القَذَى ظَمِئْتَ وأيُّ الناسِ تَصْفُو مشارِبُه

وها أنا رادَّة إليك عوائدَ إحساني، وموائد جُودي وامتناني، فقَرّي عينًا، وطيبي نفسًا، وتِيهِي ابتهاجًا وأُنْسًا، وأبْشِري ببلوغ الوَطَر، وبزوالِ البُؤْس والخطَرِ، فسجدت الأرضُ شُكْرًا، وهامت نشوةً وسُكرًا، وتهلّل وَجْهُها سرورًا، وامتلأت طربًا وحُبورًا.

---

(1) القِدح ـ بكسر القاف ـ: السهم قبل أن يراش ويركب نَصْله.

مناظرة
بين فصول العام لابن حبيب الحلبي
المتوفّى سنة 401 هـ

قال الربيع: أنا شابُّ الزمان، وروح الحيوان، وإنسان[1] عَيْن الإنسان أنا حياةُ النفوس وزينةُ عَروس الغروس، ونُزْهة الأبصار، ومَنْطِق الأطيار، عَرف[2] أوقاتي ناسم، وأيامي أعيادٌ ومواسم، فيما يظهر النبات، وتنشر[3] الأموات، وتُرَد الودائع، وتتحرك الطبائع ويمرح[4] جَنِيب[5] الجنوب[6]، وينزح[7] وجيب[8] القلوب، وتَفيضُ عيون الأنهارِ، ويعتدل الليل والنهار، كم لي عقدٍ منظوم، وطرازٍ وَشْيٍّ مَرقوم، وحُلَّة فاخرة، وحيلة ظاهرة، ونجم سعد يدني راعيه من الأمل، وشمس حسن تنشدنا[9]: «بُعْدُ ما بين بُرْجِ الجَدْيِ[10] والحَمَلِ»[11]، عساكري منصورة، وأسلحتي مشهورة فمن سيف غصنٍ مُجوهر، ودرع بنفسج مُشهَّر، ومِغْفَرِ[12] شقيق[13] أحمر، وترسُ بهارٍ يَبهر، وسَهم آس يرشق فينشق، ورمح سوسن[14] سنانه أزرق، تحرسها آيات، وتَكْتَنِفُها ألويةٌ ورايات، بي تحمرُ من الوردِ خُدُودُهُ، وتهتزُّ من البانِ قُدودُهُ، ويَخْضَرُّ عِذار الريحان، وينتبه من النرجس طَرَفه الوسنان[15]، وتخرج الخبايا من الزوايا ويفْترُّ ثغرُ الأقحوان[16]، قائلاً: «أنا ابن جلا

---

(1) ما يرى في سوادها.
(2) الريح الطيبة.
(3) تحيا.
(4) ينشط.
(5) مجنوب، والجنوب ريح تخالف الشمال، مَهَبُّها من مطلع سهيل إلى مطلع الثريّا.
(6) ريح تخالف الشمال ومنه إذا جاءت الجنوب معها خير كثيرٌ.
(7) يبعد ويذهب.
(8) كثرة خفقاتها.
(9) تقول لنا من إنشاد الشعر.
(10) برج في السماء وهو أحد البروج الاثني عشر التي تمرّ بها.
(11) برج في السماء أيضًا.
(12) زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس.
(13) شقائق النعمان وهو نبت أحمر الزهر مبقّع بنقط سوداء كبيرة.
(14) نبات طيّب الرائحة.
(15) النعسان: الغفلان.
(16) البابونج نبات طيب الرائحة حواليه ورق أبيض ووسطه أصفر.

وطلّاع الثنايا»:

إن هـذا الـرَّبـيـع شـيء عـجـيـبٌ يُضحك الأرضَ من بُكاءِ السَّماءِ
ذهـبٌ حـيـثُـمـا ذَهَـبْـنـا ودرٌّ حيث دُرْنا وفضّةٌ في الفَضَاءِ

وقال الصيف: أنا الخِلُّ الموافق، والصديق الصادق، والطبيب الحاذق أجتهد في مصلحة الأحباب، وأرفع عنهم كُلْفَةَ حمل الثياب، وأُخَفِّف أثقالَهم، وأُوَفِّر أموالَهم، وأَكْفِيهم المؤونة، وأُجْزل لهم المعونة، وأُغنيهم من شراء الفرَا، وأحقّق عندهم (أن كل الصيد في جوف الفَرا) نُصِرْتُ بالصَّبا، وأوتيت الحكمة في زمن الصِّبا، بي تَتَّضح الجادّة[1] وتنضج من الفواكه المادّة، وتنضج من الفواكه المادّة، ويزهو البُسَرُ والرطب وينصلح مزاج العنب، ويقوى قلب اللوز، ويلين عطف التين والموز وينعقد حَبُّ الرمان، فيَقْمَعُ الصفراء، ويسَكن الخفقان، وتخضب وجْنَات التفاح ويذهب عرف[2] السفرجل مع هبوب الرياح، وتسودُّ عيون الزيتون وتخرج تيجان النارنج والليمون، مواعدي منقودة، وموائدي ممدودة، الخير موجود في مقامي، والرزق مقسوم في أيامي. الفقير ينصاع[3] بملء مُدّه وصاعه، والغنيُّ يرتفع في ريع ملكه وإقطاعه، والوحش تأتي زُرافاتٍ[4] ووحدانًا، والطير تغدُو خِماصًا وتروح بطانًا[5].

مَصِيفٌ له ظلّ ظليل على الورى ومَنٌّ حلا طعمًا وحَلَّل أخْلَاطا
يُعـالـجُ أنـواعَ الـفـواكـه مُـبْـديًـا لصحّتها حفظًا يُعْجِزُ بقْرَاطا[6]

وقال الخريف: أنا سائقُ الغُيوم، وكاسرُ جيش الغموم، وهازمُ أحزاب السَّموم[7]، وحادي نجائب السحائب، وحاسرُ نِقاب المناقب، أنا أصُدُّ الصَّدى[8] وأجودُ بالنّدى، وأُظهر كلّ معنى جَليّ، وأسمو بالوسميّ[9] والوليّ، في أيامي تُقْطَفُ الثمار، وتَصْفُو الأنهارُ من الأكدار، ويترقرق[10] دمع العيون، ويتلوّن ورق الغصون،

---

(1) الطريق. (2) رائحته الطيّبة.
(3) يقفل راجعًا مسرعًا. (4) جماعات.
(5) تذهب جائعة وترجع ممتلئة.
(6) بقراط: الحكيم اليوناني وهو لفظ يوناني معناه ناسك الصبح.
(7) الريح الحارّة. (8) العطش.
(9) المطر الذي يأتي في الخريف، والوليّ الذي يأتي بعده.
(10) ترقرق الدمع في العين تحرك.

طورًا يحاكي البَقم، وتارة يشبهُ الأرْقم، وحينًا يبدو في حُلّته الذهبية فيجذب إلى خلّته القلوب الأبيّة، وفيها يكفي الناس همّ الهوامّ، ويتساوى في لذّة الماء الخاصّ والعام! وتقدم الأطيار مطربة بنشيشها رافلة في الملابس المجدَّدة عن ريشها، وتعصر بنت العنقود وتوثق في سجن الدنّ بالقيود، على أنها لم تجترح إثمًا، ولم تعاقب إلا عدوانًا وظلمًا، بي تطيبُ الأوقات، وتَحْصُلُ اللذّات، وترقُّ النسمات، وترمى حصى الجمرات، وتسكُن حرارة القلوب، وتكثر أنواع المطعوم والمشروب، كم لي من شجرة أُكُلها دائم، وحملها للنفع المتعدّي لازم، ورقها على الدوام غير زائل، وقدود أغصانها تخجل كل رمح ذابل:

إنَّ فَصْلَ الخريف وافى إلينا يَتهادَى في حُلَّةٍ كالعَرُوسِ
غيره كان للعيون ربيعًا وهو ما بيننا ربيعُ النفوسِ

وقال الشتاء: أنا شيخُ الجماعة، ورَبُّ البِضاعة، والمقابَلُ بالسمعِ والطاعة أجمع شملَ الأصحاب، وأسدلُ عليهم الحجاب، وأُتْحِفهم بالطعام والشراب، ومن ليس له بي طاقةٌ أغلق من دونه الباب، أَمِيلُ للمُطيع، القادر المستطيع المتعضد بالبرود والفَرا، المتمسك من الدينار بأوْثَقِ العُرى، ومن يَعْشُ عن ذكري، ولم يمتثل أمري، أرْجَفْتُه بصوت الرّعد، وأنجزتُ له من سيف البرق صادق الوعد، وسرت إليه بعساكر السحاب، ولم أقنع من الغنيمة بالإياب، معروفي معروف، ونيلُ نيلي موصوف، وثمار إحساني دانيةُ القطوف، كم لي من «وابل» طويل المدى «وجَود» وافرِ الجدا «وقطر» حلا مذاقه «وغيث» قيد العفاة إطلاقه «وديمة» تطرب السمع بصوتها «وحيًا» يُحْيِي الأرض بعد موتها، أيامي وجيزةٌ، وأوقاتي عزيزة، ومَجالسي معمور بذوي السيادة، مغمورة بالخير والمير والسعادة، نقلُها يأتي من أنواعه بالعجب، ومَناقلها يسمح بذهب اللهب، ورواحُها تُنْعش الأرواح، وسقاتها بجفونهم السقيمة تَفْتِنُ العقول الصحاح إن رُدتها وجدت مالاً ممدوداً، وإن زُرتها شاهدت لها بَنين شهودًا.

مُناظَرَةٌ
بَيْنَ الهَوَاءِ والمَاءِ لِبَعْضِ الأُدَبَاءِ

قال الهواء: الحمد لله الذي رفع فَلَكَ الهواء، على عُنْصر التراب والماء، «أما بعد»، فأنا الهواء الذي أُؤَلِّف بين السحاب وأنقُلُ نسيمَ الأحباب، وأهُبُّ تارة بالرَّحمة وأخرى بالعذاب، وأنا الذي سُيِّرَ بي الفُلْكُ في البحر كما تسير العِيسُ في البِطاح، وطار بي في الجوِّ كلُّ ذي جناح، وأنا الذي يضطربُ مني الماء اضطراب الأنابِيبِ في القنا، إذا صفوتُ صفا العالم، وكان له نضرةٌ وزهوٌ، وإذا تَكَدَّرْتُ انْكَدَرَتْ النجومُ وتكدَّرَ الجو، لا أتلوَّنُ مثلَ الماء المتلوِّن بلون الإناء، لولاي ما عاش كل ذي نَفْس، ولولاي ما طاب الجوُّ من بُخار الأرض الخارج منها بعدما احتبس، ولولاي ما تكلم آدميٌّ ولا صوَّت حيوان، ولا غرَّد طائر على غصن بان، ولولاي ما سُمع كتابٌ ولا حديث، ولا عرف طيِّبُ المسموع والمشمومِ من الخبيث، فكيف يفاخرني الماء الذي إذا طال مُكثه، ظهر خُبْثُه، وعَلَتْ فوقه الجِيَفُ وانحطت عنده اللآلىءُ في الصدف.

فقال الماء: الحمد لله الذي خلق كلّ حيّ، «أمّا بعد» فأنا أوّل مخلوق ولا فخر، وأنا لذَّة الدنيا والآخرة ويوم الحشر، وأنا الجوهَرُ الشفّاف، المشبَّهُ بالسيف إذا سُلّ من الغلاف، وقد خلق الله فيَّ جميع الجواهر واللآلىء والأصداف، أحيي الأرض بعد مماتها، وأُخْرِجُ منها للعالم جميعَ أقواتها، وأكسو عرائس الرياض أنواع الحلل، وأنْثُرُ عليها اللآلىءَ الوابل والطَّل، حتى يضرب بها في الحسن المثل؛ كما قيل:

إنَّ السماءَ إذا لم تَبْكِ مُقْلَتُها لم تَضْحَك الأرضُ عن شيء من الزَّهَر

فكيف يُنكر فضلي من دَبَّ أو درج؟ وأنا البحرُ الذي قيل عنه في الأمثال «حَدِّث عن البحر ولا حرج»، وأما أنت أيها الهواء: فطالما أهلكتَ أممًا بسُمُومك وزَمْهَرِيرك، ولا تقوّم جَنَّتُك بسعيرك.

وأما قولك: لولاي ما عاش إنسان، ولا بقي على الأرضِ حيوان، فجوابُه: لو شاء الله تعالى لعاش العالم بلا هواء، كما عاش عالمُ الماء في الماء، وأَنْشُدُكَ الله أمَا

رأيت ما حباني الله به من عظيم المِنّة، حيث جعلني نَهْرًا من أنهار الجنّة، أنا أرفعُ الأحداث، وأطهّر الأخباث، وأجْلُو النظر، وأزيل الوَضَر، أما رأيت الناس إذا غبتُ عنهم يتضرّعون إلى الله بالصَّوْم والصَّلاة والصَّدقة والدُّعاء ويسألونه تعالى إرسالي من قِبَل السماء؟ واعلم أنّني ما نلتُ هذا المقامَ الذي ارتفعت به على أبناء جنسي، إلا بانحطاطي الذي عيّرتني به وتواضعي وهضم نفسي.

وقد كَثُرَ بينهما النزاع والجدال، حتى حكم بينهُما أميرٌ وقال:

إنّ كلاً منكما محقٌّ في ما يدّعيه، فما أشبهكما في السماء بالفَرْقدين، وفي الأرض بالعَيْنَيْنِ، إلا أن مرآة الحقِّ أرتني فضيلة تَفْضُل بها أيها الماءُ أخاك الهواء، وحقّقت لي بأنّكما لستما في الفضل سواء، وهي «أنّ الله خلقَ آدمَ مِن الماء»، فاعترف لأخيك بالفَضْلِ والذَّكَاء.

محاورات
في مسائل قرآنية

قال الإمام أبو العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي في كتابه: «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب» ج 12 من ص 157 إلى ص 162:

«مذاكرات ومناقشات
في القراءات بين مقرئين أندلسيين»

وسُئِل الإمام الأستاذ الحافظ أبو محمد بن عبد الله بن الحسن القرطبي عن مسائل على جهة المذاكرة، فأجاب فيها على ما عنده على ما ظهر له، فرفع ذلك إلى الأستاذ أبي عليّ الرّندي فناقشه في بعضها، وهذا نصُّ كلام أبي عليّ:

قال ـ رحمه الله ـ: وبعد فإن بعض المقرئين المنتحلين صناعة الإقراء «بمالقة» ممن انتصب إلى الأستاذية وأقعد نفسه مقعد الأشياخ، عثرنا له على مكتوب قصد فيه مجاوبة من سأله المذاكرة في مسائل، فكتب إليه هذا المقرىء المذكور مجاوبًا له فيما سأل، قال الأستاذ أبو عليّ، وهذا نصّ كلامه:

قال عبد الله بن الحسن الأنصاري القرطبي: «وفّقني الله وإيّاك، ووقاك ما تكرهه ورعاك، وبعد؛ فإنه اتصل بي كتابك تسأل فيه المذاكرة في المسائل التي رسمت فيها، وأنا أذكر لك ما عندي فيها، وما يحصرني ذكره إن شاء الله»، فذكر مسألة من القرآن سأله السائل عن إعرابها ومسألة أخرى سأله السائل عن معناها، ثم قال: «وأمّا قولك في القرآنِ أيُحتاج فيه إلى الإسناد؟ فالذي عندي في ذلك أنه يُحتاج فيه إلى الإسناد، والدليل على ذلك أن القراءات لا تثبت إلّا بالأسانيد، وهي منقولة نقل الآحاد، وذلك يقتضي بأنّ القرآن يحتاج فيه إلى الإسناد، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»، انتهى. فناقشه الأستاذ أبو عليّ في المسألة الأُولى وفي الثانية، ثم قال: «وأما ما ذهب إليه في المسألة الثالثة أنّ القرآن يحتاج فيه إلى

الإسناد فأمر عظيم، وخطبٌ جسيم، عمد هذا المتعسّف المتكلّم فيما لا يعلم المتعاطي ما لا يحسن إلى الآية الكبرى والمعجزة العظمى التي هي منقولة إلينا تواترًا، فجعلها منقولة بالإسناد فهي منقولة آحادًا، وبنقلها آحادًا لا تثبت أصلاً ولا يحصل العلم بها قطعًا، وبنقلها أصلاً تثبت على القطع، ويحصل العلم بها في حقّ من لم يرَ الرسول ﷺ ولا يسمع القرآن منه؛ لأن من رأى الرسول ﷺ وسمع القرآن منه قد حصل له الأمر بالعيان، وتبث عنده بالمشاهدة فلا يحتاج بذلك إلى الإخبار، وأما من لم يرَ الرسول ﷺ ولا سمع القرآن منه فيما مضى من الأعصار إلى عصرنا هذا، فلا تثبت هذه المعجزة في حقّه إلّا بالنقل المتواتر. وأما النقل الذي يقال فيه فلان عن فلان، فلا يتضمّن العلم، وإنما يتضمن غلبة الظنّ، فصدق الناقلون إذا كانوا عدولاً بمنزلة الشهود إذا شهدوا عند الحاكم غلب على الظنّ صدقهم إذا كانوا عدولاً ولم يقطع بصدقهم، فالقرآن الذي هو معجزة الرسول ﷺ التي تحدّى بها لم تثبت في حقّنا إلّا بالنقل المتواتر الذي هو نقل الكافّة عن الكافّة، فقد حصل لنا علمًا وثبت عندنا قطعًا مجيء القرآن على لسان محمد ﷺ. وعلمنا بالتواتر أنه تحدّى به الناس ودعاهم إلى معارضته فلم يقدروا على ذلك، وعلمنا كونه معجزة له حيث كان على أسلوب غير الأسلوب المألوف، المعتاد في لسان العرب، يعْجِزُ الفصحاء عن معارضته، وبما تضمن من الأخبار عن الغيوب التي لا تعلمُ إلا من جهة الوحي بثبوته تواترًا كثبوت مكة وغيرها من البلاد الغائبة عنّا، المشهورة عند الناس، المعلوم وجودها قطعًا، وثبوت ذلك بالنقل المتواتر لا يحتاج فيه إلى الإسناد ولا يتصوّر فيه الإسناد، فلو كان القرآن منقولاً نقل الآحاد لما ثبت عندنا على القطع، فمن ذهب إلى أنّ القرآن منقول بالإسناد فقد وقع في جهالة تَجُرُّ إلى ضلالة، وفي ذلك استئصال قاعدة الإسلام وهدم الركن الذي هو العلم الأكبر من الأعلام الدالّة على صدق محمد عليه السلام»، ثم قال هذا المتعسّف: «ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء».

قال أبو عليّ: «إنما يكون هذا فيما يحتاج فيه إلى الإسناد من الأخبار المنقولة آحادًا، وهذا اللفظ جاء عن بعض السلف وهو حق، ولكن إنما يعتبر الإسناد ويلتمس فيما لم يتواتر من الأخبار، وهذا قول أهل التحصيل، واللفظ معروف لابن المبارك، وابن المبارك إنما أراد أن الحاجة إلى الإسناد إنما تكون في ما لم يتواتر من الأخبار، ولا يظنّ به ولا بغيره من أهل العلم إلّا هذا، وبالله التوفيق».

وقال المتعسّف محتجًّا لمذهبه وفساد اعتقاده في أن القرآن نقله من جهة الإسناد الذي هو فلان عن فلان. «والدليل على ذلك أن القراءات لا تثبت إلا بالإسناد، وهي منقولة نقل الآحاد، وذلك يقتضي أن القرآن منقول آحادًا»، انتهى.

قال الأستاذ أبو علي: اشتمل هذا الكلام على ثلاثة أنواع من الزَّلل والخطإ الذي يتضمّن في القول كثرة الأمراض والعلل:

النوع الأول: الاستدلال الفاسد؛ لأنه استدلّ على ما ثبت تواترًا وحصل العلم به قطعًا بما لا يثبت إلا بالإسناد ونقل الآحاد، وظنّ أن الحكم فيهما واحدٌ، وذلك أن القراءات وإن كانت منقولة نقل الآحاد فلا يلزم منه أن يكون القرآن كذلك؛ لأن القرآن كله على الجملة معلومٌ بالتواتر، والقراءات ليست كذلك، وما من قراءة من القراءات الشاذّة أو المشهورة إلا ويحتاج فيها إلى نقل فلان عن فلان، وقد ثبت أن القرآن منقول تواترًا، وأن القراءات منقولة آحادًا، ولا ارتباط بينهما في حكم النقل، والقراءات فروع تتعلق بالقرآن، فلم يلزم في القرآن أن يكون منقولاً نقل الآحاد، وإن كانت القراءة المتعلّقة به منقولة نقل الآحاد، ومما يبيّن هذا أن الجمهور من حمَلةِ القرآن العاملين به على القطع المقرِّين بظهوره على لسان محمد ﷺ إقرارًا يستند إلى العلم القطعي، لا يعرف كثير منهم القراءات ولا تثبت عندهم، وإذا كان هؤلاء على هذا الحال من بُعدهم عن معرفة القراءات، فمن سواهم عن سائر الناس أولى بهذه الحالة وألْيَق بهذه الصفة، فلو كان الأمر في القرآن مرتبطًا بالقراءات للزم أن يكون كل من عرف القرآن قد عرف القراءات، ومما يبيّن هذا أن الذين يُعنون بالقراءات ومعرفتها ونقلها وروايتها يستندون في ذلك إلى نقل فلان عن فلان، ويسلكون في ذلك مسلك الناقلين للسنن الواردة والآثار المرويّة عن الرسول ﷺ في نقلها نقل الآحاد، ولم يُرَ أحد في عصر من الأعصار، ولا في مصر من الأمصار، يتكلّف في نقل القرآن إسنادًا، ولا يتعرّض لنقله آحادًا، ولو رامه جاهل لم يتأتّ له ذلك، وركب مركبًا وعرًا يوقعه في مهالك، والطلب متوجّه إلى هذا المتعسّف بأن يقال له: إذا ادّعيت أن القرآن يُحتاج فيه إلى الإسناد، وركبت في ذلك متن اللّجاجة والعناد، فبيّن ذلك وخذ في الإسناد الذي تعتمد عليه، وتستند في حمل القرآن إليه، ولتقل في إيراده: حدثنا فلان عن فلان إلى حيث ينتهي سندك لأن

القرآن ظهر على لسان محمد ﷺ، وإذا طلب بهذا وألزم هذا الإلزام، خرس لسانه عن الكلام، وامتدّت عليه أطنابُ الظلام، واستولى عليه الحَصَرُ، وصَمَّت الأذن وعَمِيَ البصر، هذا إذا قدرنا أنه يتنبه لِزَلَلِهِ، وفساد مذهبه، وإن استمرّ على غيّه، وطوى ثوب جحوده على طيّه، وتشبث بما لجأ إليه أولاً من الركون إلى القراءات، والوجوه المرويّات المسندات، فقد ركن إلى أمرٍ قد نبّهنا على اختلاله، وفرغنا من إبطاله.

والنوع الثاني: أنه ردّ أصلاً إلى فرع؛ لأن القرآن في نفسه أصل، والوجوه المرويّات من القراءات الشاذّة والمشهورة فروعٌ راجعة إليه، ولو ذهب ذاهب إلى أن نقلها متواتر حملاً على الأصل الذي هو القرآن لكان أشدّ وأدخل في طريق الاستدلال، لأنه ردّ فرعًا إلى أصلٍ مع أن ذلك فاسدٌ، ولا يلزم من حيث كان القرآن متواترًا أن تكون القراءات في نقلها متواترة؛ لأنه لا يلزم أن يحمل الفرع على الأصل في جميع حالاته، وإذا كان الفرع لا يحمل على الأصل في جملة أحواله، كان الأصل أولى بأن لا يحمل على الفرع، فحصل من هذا أنه لا يحمل القرآن في النقل وهو متواتر على القراءات المنقولة نقل الآحاد، وأنه لا تُحمل القراءات أيضًا على القرآن الذي هو منقول نقل التواتر، ويغْني عن هذا كلّه أنه قد ثبت نقل القرآن تواترًا، ونقل القراءات آحادًا.

والنوع الثالث: أنه صرّح بمذهبه الفاسد في آخر كلامه، حيث قال: «وذلك يقضي بأن القرآن منقول آحادًا، لأن أول كلامه يتطرّق إليه الاحتمال»؛ لأنه يحتمل أن يكون مراده ومعتقده أن يكون القرآن مع أنه منقول بالتواتر يحتاج فيه إلى الإسناد، ولو كان هذا مذهبه ومعتقده لكان بَيِّن الفساد واضح البطلان؛ لأن المنقول تواترًا لا يصحّ فيه الإسناد، لأن الإسناد إنما يتصوّر فيما كان منقولاً نقل الآحاد، فمن أفضى به كلامه إلى اجتماع التواتر والإسناد في شيءٍ واحد فقد قضى باجتماع التواتر والآحاد، وهذا تناقض، وقضى باجتماع الضدّين والحكمين المتنافيين، فإن من حكم المنقول آحادًا انتفاء التواتر عنه، ومن حكم انتفاء المنقول آحادًا انتفاء نقل الآحاد عنه، وهذا الراضي عن نفسه المقدم على التكلم فيما لا يحسن؛ إذ ذهب إلى أن القرآن لم ينقله إلا من طريق فلان عن فلان، فقد اعترف بأنه لم يثبت عنده ولا حصل له العلم به قطعًا، فإن ما نقل عن طريق الآحاد لا يوجب علمًا، وإنما يوجب العلم النقل المتواتر»، انتهى كلام الأستاذ أبي عليّ رضي الله عنه.

«تعقيب لبعض شيوخ الأندلس على المناقشات السابقة»

وسُئِل بعض الشيوخ عن مناقشة الأستاذ أبي عليّ لأبي محمد القرطبي في مسألة سأل عنها، فقال له السائل: «أخبرني عن القرآن أيُحتاج فيه إلى إسناد»؟ واستعظم ذلك الأستاذ أبو عليّ وشنّع عليه ما شاء، وألزمه القول بأن القرآن منقول بالأسانيد، وإذا كان ذلك لزم أن يكون منقولاً آحادًا، وهو خلاف الإجماع.

فأجاب بأن ذلك لا يلزمه، وهو تعسّف من أبي علي، ومعنى سؤال السائل، أنه لما علم أن المصحف الإمام نقله الناس تواترًا بالقراءات والكتابة وقع في نفسه ترددٌ هل يفتقر القارىء إذا قرأ القرآن من أوّله إلى آخره إلى إسناد؟ أو يكتفي بكونه منقولاً نقلاً يوجب العلم ويقطع العذر؟ وقد ذهب إلى هذا كبير من كبراء أهل الأداء، وهو ابن مقسم، قال: يجوز للعالم بالعربية والمعاني القرآنية أن يقرأ برأيه على ما تقتضيه العربية والمعاني التفسيرية ولا يفتقر إلى إسناد، فسأل هذا السائل أبا محمد القرطبي، فقال: أيحتاج في القرآن إلى إسناد؟ فلو قال له لا يحتاج في القرآن إلى إسناد لفهم من ذلك ما ذهب إليه ابن مقسم، وهو عند العلماء مذهب فاسد مخالف لما عليه سلف هذه الأُمّة، فقال: الذي عندي فيه أنه يحتاج إلى الإسناد، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء، انتهى.

قال الإمام أبو بكر بن مجاهد في كتاب «جامع القراءات»: «ولم أرَ أحدًا ممن أدركتُ من القراء وأهل العلم باللغة وأئمّة العربية يرخصون لأحد في أن يقرأ بحرف لم يقرأ به أحد من الأئمّة الماضين، وإن كان جائزًا في العربية، بل رأيتهم يشدّدون في ذلك وينهون عنه ويرون الكراهية له عمّن تقدم من مشايخهم لئلّا يحسن على القول في القرآن برأي أهل الزيغ، وينسبون من فعله إلى البدعة والخروج على الجماعة ومفارقة أهل القبلة، ومخالفة الأمة»، قال أبو بكر بن مجاهد: «ومتى ما طلع أهل الزيغ في تغيير الحرف والحرفين غيّروا أكثر من ذلك، وعسى أن يتطاول الزمان كذلك فينشأ قوم، فيقول بعضهم: لم يقرأ هذه إلا وله أصل»، انتهى.

فهذا معنى جواب الأستاذ أبي محمد، ولا يلزمه ما ألزمه الأستاذ أبو عليّ الرندي.

قال الإمام أبو العباس أحمد بن يحيىٰ الونشريسي ـ رحمه الله تعالى ـ في كتابه: «المعيار المعرب والبيان المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب»: ج 12 من ص 333 إلى ص 344.

«محـاورة
بين الإمامين التلمسانيين:
محمد المقري[1] وإبراهيم ابن الإمام»[2]

تكلم عليها القاضي أبو عبد الله المقري التلمساني، وتكلم معه في بعضها الشيخ أبو الفضل إبراهيم ابن الشيخ العالم المجتهد أبي زيد عبد الرحمٰن ابن الشيخ الإمام التلمساني.

قال القاضي المقري ـ رحمه الله تعالى ـ: نظرت في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: الآية 59]، مع ما في الصحيح من قوله عليه السلام: «ما بعث من نبي من قبلي إلا أُوتي ما مثله آمن عليه البشرُ وإنما كان الذي أُوتيت وحيًا، وأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة»، ففيها من ذلك سرُّ رفع العذاب العام والمسخ وغير ذلك مما نال الأُمم المتقدمة، وذلك أن تلك الآيات آيات اضطرار، فكانت العقوبة على تكذيبها عقوبة عناد، وآية الوحي آية اعتبار، فالعقوبة على ردّها عقوبة اعتراض وإلحاد، وكان الله عزّ وجلّ مهّد لنبيّه محمد ﷺ أخباره بأن بعث الأنبياء قبله بالآيات، وأهلك المكذّبين بها بمنكرات العقوبات، ثم لم ينقطع مع ذلك شرك ولا غلب توحيد، فبعث محمدًا ﷺ بوحي يعرفه المستبصر ويفهمه المذكر، فمن أيقظ إليه بصيرته علم أنه من عند الله تعالى، ومن حجب قلبه صرفه عن طريقه، ثم نصره بالسيف فبلّغ حتى مات، وقد أسلمت العرب وسالمت ثم قام بعده خلفاء به فأشاعوه في الأقطار، وقاتلوا عليه جميع الكفار، حتى فتحوا

---

(1) محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، أبو عبد الله القرشي التلمساني، الشهير بالمقرّي: فقيه مالكي من الأدباء المتصوّفين، ولد في تلمسان «بالجزائر» وتعلّم بها، ثم خرج منها مع المتوكّل أبي عنان «سنة 749 هـ» إلى مدينة فاس، فولي القضاء فيها، وحمدت سيرته، وحجّ، ورحل في سفارة إلى الأندلس، وعاد إلى فاس، فمات بها، ودفن بتلمسان، وكانت وفاته 758 هـ. له كتب. (شجرة النور 232، شذرات الذهب 6/ 193، 196، الأعلام 7/ 37).

(2) لم أظفر بترجمته.

البلدان، وأظهروا دين الإسلام على سائر الأديان، فعمّ بلوغ دعوته المشارف والمغارب، وعلت كلمة الله الرؤوس والمناكب، فلم يَدَعُوا في الأرض إلا مسلمًا أو عابدًا لله عزّ وجلّ غير جاحد له ولا مشرك به من كتابيّ أو مجوسيّ مطلوب لا طالبٍ، ومركوب لا راكب، ونحن ننتظر استئصال شأفتهم، وإخمادَ نارِ شوكتهم، وهدم منارِ كلمتهم، فكلّ من على الأرض اليوم فهو مذعنٌ لله عزّ وجلّ، مُقِرٌّ له، خائف من بطشه، راغب في فضله، لا يدّعي الشبه لغيره، ولا يقرّ لمعبود سواه ببركة آية الوحي، وهذا سرُّ كونه ﷺ خاتم النبيّين وأكثرهم تابعًا ويَدُلّك على ذلك الآيات كانت مع خصوص الدعوى، والوحي مع عمومها، لظهورِ آثارها في الأُمور المخبرِ بها قبل الإسلام من أكبر معجزات سيّد الآنام، وهذا سرُّ «لو أدركني موسى ما وسعه إلا الاتّباع أيضًا»، وهو سرّ تحريم المُلك من أُمّته، وشرع الخلاف حتى يكون الأمر على نهجه، والله تعالى أعلم.

وقال أيضًا ـ رحمه الله ـ: سألني بعض الفقراء عن السبب في سوء بحث المسلمين في ملوكهم، إذ لم يل أمرهم من يسلك بهم الجادة ولا يحمِلُهُم على الواضحة، بل من يفتر في مصلحة دنياه، غافلاً عن عقوبته في أُخراه، فلا يرقب في مؤمنٍ إلاّ ولا ذمّة، ولا يرعى لهم عهدًا ولا حرمةً. فأجبته بأن ذلك لأن الملك ليس في شريعتنا، وذلك أنه كان فيمن قبلنا شرعًا، قال الله عزّ وجلّ ممتنًّا على بني إسرائيل: «وجعلهم ملوكا»، ولم يقل ذلك في هذه الأُمّة، بل جعل لهم خلافةً، قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾ [النّور: الآية 55] الآية، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ﴾ [البقرة: الآية 247]، وقال سليمان: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا﴾ [صَ: الآية 35] إلى غير ذلك، فجعلهم (كذا) الله تعالى إلى أن جعل منهم ملوكًا ولم يجعل فينا شرعًا إلا الخلفاء، فكان أبو بكر خليفة رسول الله ﷺ، وإن لم يستخلفه نصًّا، لكن فهم الناس ذلك فهمًا، وأجمعوا على تسميته بهذا الاسم، ثم استخلف أبو بكر عمر، فخرج بها على سبيل الملك الذي يرثه المولود عن الوالد إلى سبيل الخلافة الذي هو النظرُ والاختيار للناس، ونصّ على ذلك في عهده له، ثم اتّفق الناس من أهل الشورى على عثمان، فخروج عمر بها عن بَنِيهِ إلى أهل الشورى دليل على أنها ليست ملكًا، ونظر الناس فيهم واختيارهم منهم دون تعصيب وغلبة مؤكد لذلك، ثم تعيّن عليّ بعد ذلك إذ لم يبق

مثله، فبايعه من آثر الحقّ على الهوى، واصطفى الآخرة على الدنيا، ثم الحسنُ كذلك، ثم كان معاوية رحمه الله أولُ من حوّل الخلافة ملكًا والخشونة لينًا، ثم ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعرَاف: الآية 153]، فجعلها ميراثًا، فلما خرج بها عن وضعها لم يستقم ملكٌ فيها. ألا ترى أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كان خليفةً لا ملكًا؛ لأن سليمان رحمه الله رغب عن بني أبيه إيثارًا لَحِقَ، ولئلّا يتقلدها حيًّا وميّتًا، وكان يعلم اجتماع الناس عليه، فلم يسلك طريق الاستقامة بالناس قط إلا خليفةٌ. أمّا الملوك، فعلى ما ذكرت إلا من قلّ، وغالب أحواله غير مرضية، والله تعالى أعلم.

وقال أيضًا ـ رحمه الله ـ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسرَاء: الآية 9]، يدلّ على وجوب العمل بالراجح، وقد حكى الإجماع عليه؛ لأنه دليل على قولهم بعض الطريق سؤال (كذا)، ثم لم يرض للعالم غير اتّباع سبيله، وانتهاج طريقته، وقوله أيضًا بعدها: ﴿وَأَنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الإسرَاء: الآية 10] دليل على جواز التبشير بمصاب العدوّ والفرح به وإن كان أُخرويًّا.

وقد اختلف في جواز الدعاء عليه بالموت على الكفر، وأفتى شرف الدين الكركري بكفر من قال لرجلٍ: «أماته الله على الكفر»، قال: لأن محبة الكفر كفرٌ، ورددته بقول صالح بن آدم: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾ [المَائدة: الآية 29] الآية، انتهى. فكتب الفقيه العلّامة الإمام أبو الفضل ابن الإمام عقب كلام المقري هذا ما نصّه:

الحمد لله، قوله في الآية الأولى تدلّ على وجوب العمل بالراجح مما يُمنع، وذلك أن «يهدي» يحتمل أن يكون مُفسَّرًا بِيَدْعُوا على نهج ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فُصّلَت: الآية 17]، وعلى هذا القول إن إجابة دعوته تجب لأنّ الدعاء منه إلى التي هي أقوم بأوامر ونواهي يوقف على كلّ منهما، وتارة يكون معنى «يَهْدِي» يرشد، وإرشاده من وجوه لا تحصى ولا تنحصر؛ كما أنّ «التي» أيضًا يحتمل أن يراد بها الطريقة، ويحتمل أن يراد بها الحالة، و«أقْوَمُ» أيضًا يحتمل أن يكون على ظاهره مقتضيًا للتفضيل، ويحتمل أن لا، وذلك إذا لوحظ منه التوحيد؛ إذ الشرائع لم تختلف فيه، فلو قيل مثلاً: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسرَاء: الآية 9]، على معنى أنه يرشد الناظر فيه إلى الحالة القويمة، وذلك إذا نظر

فيه مؤمن من وجه التوحيد، وما يقول إذا نظر فيه كتابي مسلم من وجه إنبائهم عن قصصهم وأخبارهم مع أنبيائهم، فإن قال: المراد مجموع القرآن من حيث هو مجموع، وكلّ آياته لا كلّياته، فيعتبر النظر في الإشارة بهذا من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الإسرَاء: الآية 9]، فتأمّله.

وقوله في الآية الثانية: وهي ﴿وَأَنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ﴾ [الإسرَاء: الآية 10] دليل على جواز التبشير بمصاب العدوّ، وهذا من حديث ﴿وَأَنَّ ٱلَّذِينَ﴾ [الإسرَاء: الآية 10] عطف على الأولى، وأن الأُولى في موضع نصب بـ«يُبَشِّر»، فهي داخلة في جملة بشارة المؤمنين، فالقرآن بشير المؤمنين، بحيث إن الكافرين لهم عذاب أليم، وما ردّ به على شرف الدين لا يصح؛ لأنه لا يقال إن إرادة هابِلَ إرادة محبة وشهرة، وإنما هو تخييرٌ في شَرَّيْنِ كما تقول العرب في الشرّ خيار، فالمعنى إن قتلتني وسبق بذلك اختياري أن أكون مظلومًا سينتصر الله لي في الآخرة، ألا ترى إلى قوله: ﴿مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ﴾ [المَائدة: الآية 28]، على معنى لا أفعل القتل، وقد قال الجمهور: إنّ هابل كان أقوى منهم، ويأتي وراء هذا قوله: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾ [المَائدة: الآية 29]، على معنى لست بحريص على قتلك، فالإثم الذي يلحقني لو كنت حريصًا على قتلك أريد أن تحمله مع إثمك في قتلي، على ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل ما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصًا على قتل صاحبه»، ويأتي في كلام هابل من اللطائف والحكمة أنه جمع في الاستعطاف والزجر؛ لأنه إذا نفى أن يَبْسُط إليه يده في الوقت الذي يجب فيه البسط فذلك من أقوى الدعاوي في تعطف قابل؛ لأن المقاومة ممانعة، والممانعة توجب الطلب في الممنوع والرغبة.

وزادني كلفًا في لحُبِّ أني مُنِعْتُهُ أحب شيء إلى الإنسان ما مُنِعَا

ثم أردف الاستعطاف بالتسليم الباطني حيث نفى أن تكون له نزعة من حرص ليتطلّب من ذلك الوقوف على صفاء باطنه، ثم الصفاء مع المشوشات للباب، ربما تخيل من خلاله الإخوة النسبية، ثم أردف بالوعيد لها، بل وهو ﴿فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [المَائدة: الآية 29]؛ إذ لا زاجرَ وراء ذلك. أما قوله: ﴿وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المَائدة: الآية 29]، فيحتمل أن يكون من كلامه، ويحتمل أن يكون من كلام الله سبحانه.

وقال أيضًا رحمه الله: لما نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: الآية 65]، قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بوجهك» ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: الآية 65] قال: «أعوذ بوجهك» ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: الآية 65]، قال: «هذه أخفُّ»، فمن ثمّ ـ وربك أعلم ـ مُنِع هذه دون تَبْيِنك على ما ثبت في الصحيح من قوله: «سألت ربي ثلاثًا فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة، سألتي ألّا يهلك أُمّتي بالسنة فأعطانيها» وهذه ـ والله أعلم ـ هي العذاب من فوق، «وسألته ألّا يهلك أُمّتي بالغرق فأعطانيها» وهي ـ والله أعلم ـ العذاب من تحت، «وسألته ألّا يجعل فتْنَتهم بينهم، فمنعنيها»، وهذه هي الإلباس والإذاقة، فتأمّل ذلك تجد الحديث كالكفاء للآية! واستعذ بالله من جميع بلائه، ولا تحقر شيئًا من عذابه، نعوذ به. اهـ.

فكتب أبو الفضل بن الإمام عقب هذا الكلام، ما نصه: هذا الكلام في غاية الحُسْنِ لكن كدّر صفوه أني أحفظ مثله للسُّهيلي، فطالعه في الروض الأنف، فقد حفظه ثم نسيه، أعني نسيه على الوجه الخاص في كونه هنالك، وكونه للسهيلي، فلكثرة الحفظ ظهر له أنه آثاره، ويحتمل أن يكون هو المدرِك له، ولا يبعد فالمصنف كبير، وعلمه غزير، ولا أحقّ الآن النقل كما أني لا أشكّ في أنه هنالك، وأتخيّل أن السهيلي ذاكرَ به بعض الأشياخ ووقف النظر في تقدم الآية، والغالب أن السهيلي قرّره وهو الذي نفى في كلام المقري، ولمّا لم يغلب ذلك على ظنّه بما نقصه البحث، قال: ومن ثمّ، وربك أعلم، ولمّا لم أجد الكتاب في الوقت وقد أرشدناك للمطالعة فيما بقي، وفي كلامه رحمه الله عجلة من سوء الأدب، ولولا مكانته في العلم والديانة التي لا أشكّ فيها لكان التنبيه على غير هذا الوجه، فهي سقطة لا أشكّ فيها، وجموح قلم: عرفنا الله بمقادير أنفسنا وألهمنا رشدنا.

وقال أيضًا رحمه الله: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ﴾ [الأنعام: الآية 73]، ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا...﴾ [البقرة: الآية 283]، يقتضي أنّ قبض الرَّهْنِ مخالف لقبض الأمانة؛ لأن الظاهر كونُه مستأنفًا لا عامًّا معطوفًا على خاص، فالرهنُ كالكتب، جُعل الرهنُ بدلاً منه، ليست يَدُ المرتهنِ عليه بِيَدِ أمانةٍ لكن يد ضمانٍ كالعارية؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما مقبوض لنفعة القابض خاصّة، كالقرض فهو مضمون بالأصالة، قال الرسول ﷺ: «الرهنُ بما فيه»، وبالله التوفيق.

وتلحق بهذا الكلام مما هو منه ما قال رحمه الله، قال: ندب الله إلى الكتب بما هو توسعةً على الناس؛ لأن الإنسان إذا توثق من حقه سارع إلى إخراج شيئه، والوثيقة إذا خفت مؤونتها لم يرجع أحد على المعاملة عليها مع ما في ذلك من الحوطة على المال، والرفق في الحال والمآل، فهذا إرشاد لا عزيمة، ومعونة لا مؤونة، ثم لمّا كان التوثُّقُ بالكتب قد يتعذّر أرشد إلى التوثق بأثقل منه مما لا يعسر، فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 283]، وإلى تمام التوثق أشار بلفظ القبض؛ كأنه يقول: إن تعذّر الكتْبُ فلا تمنعوا من التعامل الذي هو أصل صلاح أحوالكم لوجود ما هو أوثقُ منه، وهو الرهن المقبوض، فلم يذكر أولاً المتيَسِّر الأخفّ، وذكره ثانيًا لأن ذكره أجحف؟ والباب كله باب تعريف، لا باب تكليف، والله أعلم.

وقال أيضًا ـ رحمه الله ـ: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ [آل عِمرَان: الآية 44]، قال الزمخشري: إن قلت لم نفى المشاهدة ونفيها معلوم دون السماع من الحفاظ وهو موهومٌ؟

قلت: تيقّنوا أنه ليس من أهل السماع والقراءة، وأنكروا الوحي، فلم تبق إلا المشاهدة، وهي في غاية الاستبعاد، فنفيتْ على سبيل التهكّم للمنكرين للوحي مع علمهم بعدم قراءته؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾ [القصص: الآية 44]، ﴿بِجَانِبِ ٱلطُّورِ﴾ [القَصَص: الآية 46]، ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ﴾ [يُوسُف: الآية 102]، انتهى.

قلت: الباب في الجميع واحد، وليس جوابه عندي ما ذكر، بل المعنى فيه أنا أوحينا إليك الوَحْيَ المبين الذي لو كنت مشاهدًا لهذه الأُمور لم تعلم منها بالمشاهدة أكثر مما أعلمناك منها بالوحي، فهو امتنانٌ على رسول الله ﷺ بأن أراهُ ما لم يحضره، حتى أنه لو حضره ذلك لم يكن بأعلم به وهو حاضره منه وهو غائب عنه، وذلك دليل الاعتِنَاء وتعظيم المنّة عليه، كما قال الصديق: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا»، والله تعالى أعلم انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبه: إذا لم يصح الجوابُ الأول إلى هذا فهو في غاية القصور، لأن الآيات على تعدّدها ليس القصد بها الامتنان على النبيّ ﷺ عاريًا عن تبكيت الكفار، فجواب الزمخشري مستلزم لجوابه دون عكس، وربما فهم من

كلام الزمخشري وإليه أشار بقوله على سبيل التهكم إلى آخر كلامه، ولا يستلزم هذا الجواب جواب الزمخشري، فالحقُّ جعل الجوابين جوابًا واحدًا، والله تعالى أعلم.

وقال أيضًا رحمه الله: الواجب من الإيمان بالبعث: التصديق بأنّ الله عزّ وجلّ يخلقنا بعد الفناء خلقًا نعرف به أننا أولئك الذين كُنّا في الدنيا وعملنا في الأعمال كذا، ويعرف بعضنا بعضًا كذلك، وكذا نعرف ما يعاد من الأشياء التي كنا نعرفها قبل أنها هي، لا محالة، وهذا القدر ممكن عقلاً ما أظن يخالف في إمكانه إذا قرر عليه الأمر إلّا من سلبَه الله التمييز التامّ، وابتلاه بالاستبعاد، الموجب لفساد الاعتقاد، ثم إنّ الدلائل تظافرت ببقاء الأرواح، وأنها هي التي تعاد إلى تلك الأجساد، فتتعلّق بها ثانيًا كما تعلقت بها أولاً، وهذا أيضًا مما لا تنكره العقول، وقد أثبتته النقولُ، فيجب القول به ولا يكفّر بإنكاره، بخلاف الأوّل، ثم هذا البحثُ لا يخلو من أن يكون على بعض الأحوال التي كنّا عليها في الدنيا حتى لا ينكرَ الإنسانُ من نفسه شيئًا مما كان عليه، مثل تلك الحالة في الدنيا على خلاف جميع تلك الأحوال، أعني في كمية أو كيفيّة، وكلاهما ممكنٌ، لكن جاء التنزيل: ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ [طه: الآية 102]، وجاء ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية 106]، ووردت الأحاديثُ باختلاف الفريقين ومخالفة بعض الصفات لصفات الدنيا، فيجب أن يميز ذلك على ظاهره؛ إذ معتبر تلك الأحوال لا يوجب لنا غير القوم الذين كانوا في الدنيا، ألا ترى أن الإنسان تختلف أحواله في الدنيا وذاته واحدةٌ لم تتغيَّر؟ فكذلك يوم القيامة، ولا شكّ أن التركيب الثاني غير التركيب الأول لانحلال الأول وذهابه ودخوله في العدم المحض الذي لا يتصوّر إعادة ذاته، بل خلق مثله. قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الإسراء: الآية 99]، أي يعيدهم على أمثالهم هذه كهذه.

قال الفَرْنَوي: وهل الأجزاء هي الأجزاء الأُولى على ظاهر قوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يٰس: الآية 79] أو غيرها؟ كلاهما ممكن، والظواهر اقتضت الأول لحديث الذي أَوْصَى بأن يُحْرَقَ، وغيره، فيجب استعمالها، وحمل قوله تعالى: ﴿قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الإسرَاء: الآية 99] على التركيب الثاني، أو على تعلق القدرة بذلك وإن كانت النشأة الأخرى في غير تلك الأجزء. أما إعدام الأجزاء ثم

إعادتها، فمكابرة العقل، وتكذيب للنقل، وبابه يفتح على الشريعة طعنًا كثيرًا، ويصدُّ عن مذهب أهل السُنَّة صدًّا بيِّنًا، وقد اصطحب على إنكاره العقل والنقل، فلا أدري لماذا يتصدّى مثبته ولا أراه تصور حقيقته، بل أخذه أول وهلة، انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبه:

قلت: ذكر الفخر في أربعينية قولاً رأى أنه جمع بين العقل والنقل، فقال بتركيب هذه الأرواح مثل هذه البنية التي اتفق النظار على بقاء الأرواح وامتناع إعادة المعدوم، ولو بنى المقري رحمه الله عليه كلامه، لكان كافيًا، وما قال فيه بحث وتأمّل، والله تعالى أعلم.

وقال أيضًا رحمه الله: قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 284]، أي يوقفكم عليه ويقرّره عليكم، فيغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء، ولا يلزم من السؤال عن الشيء والإيقاف عليه التكليف به والمطالعة بفعله أو تَركه، بل إظهار بإبلاء السرائر وتعظيم الأمر بكشف ما في الضمائر، كما جاء في اقتصاصات الجمادات وما لا تكليف عليه من الحيوانات، فلا منافاة بين هذه الآية وبين ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة: الآية 286]، حتى تكون ناسخةً لها إن صححنا النسخ في بعض الأخبار. وأمّا معنى ما ورد من ذلك أنها جاءت مبهمة يحتمل الحساب فيها العرض، كما في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ⁨٨⁩﴾ [الانشقاق: الآية 8]، انتهى ما وجدته من هذا الكلام واندرس باقيه.

وقال أيضًا: قال ابن معطية والزمخشري: قوله تعالى: ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البَقَرَة: الآية 24]، فيه إخبار بغيب، قلت: لا يكون هذا إلّا من عنده من جعل الإتيان بسورة من مثله مقدورًا لهم، وإنما صرفوا عنه، وهذا اختيار الإمام، ولذلك اعترض عليه في موافقتهما على ذلك. أما على مذهب الجمهور أن الإعجاز بالفصاحة والنظم، وأن ذلك ليس في قدرتهم البتّة، فلا يكون إخبار بغيب، وإلّا فكلُّ من أخبَر بانتفاء وقوع أمر محال في العادة فهو مخبرٌ بالغيب، وذلك باطلٌ قطعًا. ولمّا اختار ابن عطيّة هذا القول لا جرم تقوّى عليه هذا الاعتراض، انتهى.

فكتب ابن الإمام عقبة: ما قاله غير مُسَلَّم، وذلك أن من أخبر بانتفاء أمر محال في العادة، إما أن يخبر عن انتفائه في الزمان الحالي، وإما في الزمن الاستقبالي،

الأول مسلم والثاني ممنوع، فإن أخبر بانتفائه في مستقبل فمن أين له أنّ ذلك ليس بغيب؟ وإلّا لزم أن تُخرقَ العوائدُ لوليّ، فتأمّله فهو ظاهر، والاعتراض على سيدي أبي عبد الله المقري ثابتٌ!

وقال أيضًا رحمه الله: قال القاضي الباقلاني: العلم معرفة المعلوم على ما هو به، واعتُرِضَ بأنّ المعلوم مشتقٌ منه فيلزم الدور.

قلت: تصوّر المعلوم ضروري، فأما توقفه على العلم فهو الذي يحتاج إلى النظر، ومن الجائز أن تعرف حقيقة العلم بالمعلوم، ثم يجعل العلم أهلاً لوجود المعلوم لفظًا ومعنًى، ولا يلزم على هذا دور ولا غيره، وكذلك قولهم الأمر: المقتضى طاعة المأمور به، وقولهم القياس: مساواة فرعٍ لأصلٍ في غاية حكمه، إلى غير ذلك، فقد كثر الاعتراض بهذا النحو، وجوابه ما سمعت.

وقال أيضًا ـ رحمه الله ـ: تحذيرًا «إياك ومفهومات «المدوّنة»، فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنّة، فما ظنّك بكلام الناس، إلّا أن يكون من باب المساواة أو الأَوْلى، وبالجملة إياك ومفهوم المخالفة في غير كلام صاحب الشرع، وعليك بمفهوم الموافقة فيه، وفي كلام من لا يخفى عليه وجه الخطاب من الأئمّة، ولا تَفْتِ إلا بالنص، إلّا أن تكون عارفًا بوجوه التعليل، بصيرًا بمعرفة الأشباه والنظائر، حاذقًا في بعض أصول الدين وفروعه، إما مطلقًا أو على مذهب إمام من القدوة، ولا يغرنّك أن ترى نفسك أو يراك الناس حتى يجتمع لك ذلك، والناس العلماء، واحفظ الحديث تقوَ صحبتك والآثار يصلح رأيك، والخلاف يتّسع صدرك، واعرف العربية والأصول، واشفع بالمنقول وبالمعقول، ولا يستفزَنَّك من يقول إن تلك العلوم لم تكن في السلف، فإن العرب أغنى الناس عن العربية، وأصحاب النفوس القدسية مستغنون عن بعض العلوم العقلية، وإلّا فتصور جواب عَلِيّ على المنبر في الفريضة المنبرية، وقوله مبتدرًا في ذلك الموقف الصعب «صار ثمنها تسعًا» ثم أعرض على نفسك ذلك، وانظر أين أنت مما هنالك، وكذلك فتواه في رجلين لأحدهما ثلاثة أرغفة وللآخر خمسة هجم عليهما ثالث فقدّما له ما معهما واستوعبوا ثلاثتهم ذلك أكلاً، فلما قام عنهما أجازهما بثمانية دراهم، فقال صاحب الثلاثة: هي بيننا نصفين، وقال الآخر: على عدد أرغفة كل واحد، فحَلَفَ الأول لا يأخذ إلّا ما أعطاه صميم الحق، فرفعه إلى عليّ، فقال: خذ ما أعطاك، فقال: إن بصميم الحق

كان ليس لك إلا درهمٌ، فقال: كيف؟ فقال: أكلتم ثلاثتكم ثمانية أرغفة، وقدرُ ما أكل واحدٌ منكم غير معلوم، فتحملون على السواء، وثمانية تُبايِنُ ثلاثة، فضرب فيها فتصير أربعة وعشرين على ثلاثة يخرج ثمانية، والذي لك من الثمانية ثلاثة يضرب لك فيما ضربت فيه الثمانية، فذلك تسعة أكلت منها ثمانية يبقى لك واحدٌ، ولصاحبك خمسة يضرب له فذلك خمسة عشر، أكل ثمانية بقيتْ له سبعةٌ، فقد أكل لك الوارد جزءًا ولصاحبك سبعة، وإنما وَهَبَكُمَا لذلك فاقْتَسِمَا ما منحكما على قدر ما مُنِحْتُمَاهُ».

وقال أيضًا رحمه الله: نزلت بظاهر القُسَنْطِينَة متوجّهًا إلى الحجاز، فخرج الطلبة، فسألني أحدهم عن قوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: الآية 67]، قال: كان معنى ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ﴾ [المَائدة: الآية 67] وإن لم تبلّغ لقوله: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المَائدة: الآية 67]، فيكون الجزاء هو الشرط، أو تكون الشرطية غير مفيدة، وكنت مستوجزًا فلم يتيسّر لي جواب، فلما قدمتُ «تونس» اجتمعت بقاضيها وعالمها أبي عبد الله بن عبد السلام، وقد دعانا السلطان إلى منزله، فجلسنا خلال ما يستأذن علينا، فسألته عن الآية فقال: الجواب عنها على نحو جواب الشيخ تقي الدين عليه السلام: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله. . .»، وهذا قال الشيخ لا يحصل الغَرَضَ، لأن المعنى في الحديث: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته». وأما وجزاء الحديث أم قِيس (كذا) وليس ذلك في الآية، وإنما الوجه أن تبقى على ظاهرها، أي وإن لم تبلّغْ في المستقبل فما بلغت في الماضي؛ لأنّ الرسالة مرتبطة بعضها ببعضٍ كالصلاة مثلاً، من أخلّ بشيءٍ منها أخلّ بجميعها، وكان بمثابة من لم يفعل ما فعل من أجزائها لأنّ الأمر منها واحد، فلا يتمثّل إلّا بالجميع، قالت عائشة: «من زعم أن محمدًا كتم شيئًا مما أمر أن يبلّغه فقد أعظم على الله الفريّة، والله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: الآية 67]، وهذا كالنص فيما قلناه، وقالت: لو كان كاتمًا شيئًا لكتم هذه الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ . . .﴾ [الأحزاب: الآية 37]» الآية.

وقال أيضًا: «شهدت محمد بن حسين القرشي الزبيدي بدار أبينا: عبد الله من «تونس»، وقد سُئِل عن قول موسى للخضر عليهما السلام: ﴿سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ

صَابِرًا﴾ [الكهف: الآية 69]، ثم لم يصبر عليه السلام: «ويرحم الله موسى، لو صبر حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»، ما الذي يفرق بينه وبين قول سليمان عليه السلام: «لأطوفنّ الليلة على سبعين امرأة تأتي كل واحدة بولدٍ يقاتل في سبيل الله»، ولم يستثنِ، فلم تلدْ منهن واحدةٌ إلا واحدةً جاءت بشِقّ ولدٍ، قال رسول الله ﷺ: «ولو قال إن شاء الله لقاتلوا كلهم فرسانًا أجمعون»، مع أن طلاب موسى ومقامه إن لم يكن أفضل فلا أقل من المساواة، وقد استثنى فلم يكن، وسليمان لو استثنى لكان، فقال: إن موسى لم يَعِدْ بالصبر على ما لم يصبر عليه من خرق السفينة وقتل الغلام وإرشاد ذي الحق إلى حقه، لا سيما مع دعوى الضرورة إليه؛ لأن ذلك لا يجوز في علمه، وقد كان موسى على علم من علم الله لا يعلمه الخَضِرُ، وهو علم التكليف، والخضرُ على علم من علم الله لا يعلمه موسى، وهو علم التوسُّم والإلهام، فلم يكن موسى يَعِدُ بالصبر على ما لا يقرُّ عليه في علمه ولا علم له بما عند الخضر لما تقدم، وإنما ظنّ أن ذلك مما لم يُحِطْ به خبرًا من مشاقِّ السفر ومقاساة الجوع والعطش واحتمال وجوه المجاهدة المعتاد جنسها في طلب المعالي، وقد صبر على جميع ذلك كما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله ﷺ، والله أعلم.

فهرس المحتويات

مناظرات لغوية ومنطقية

محاورات ومناظرات مختلفة المواضيع

MUNĀẒARĀT WA MUḤĀWARĀT FIQHIYAH WA UṢŪLIYAH

Doctrinal controversies and conversations

compiled by
Abu Al-Ṭayib Mawlūd Al-Surayri

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH
Beirut-Lebanon